# Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1973 - anno VIII - numero 2

*pubblicazione trimestrale* *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

**RENOVATIO**

**rivista**
**di**
**teologia e cultura**

XXVII FASCICOLO

**Sono a disposizione, a prezzo di copertina, numeri arretrati.**

---

**Direttore**
Guglielmo Luigi Rossi

**Direttore responsabile**
Gianni Baget-Bozzo

**Redattore**
Alberto Gagliardi

---

**UFFICI**

**Via XII Ottobre, 14**
**16121 Genova**

**Telefono 562.588**

---

**CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA**

---

**Aut. del Trib. di Genova**
**27-10-1966 • N. 27/66**

---

Grafica BI-ESSE - Genova

Telefono 581.660

Pubblicità inferiore al 70%

# Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile-giugno 1973 - anno VIII - numero 2

# SOMMARIO

* L'OSMOSI

ARTICOLI:

169 **Gianni Baget-Bozzo** - La cristologia di Hans Küng.

187 **Francesco Spedalieri** - L'assunzione di Maria e la credenza della Chiesa primitiva.

NOTE:

207 *Angelo Raimondo Verardo* - Lo sviluppo omogeneo del dogma eucaristico.

223 *Marie-Dominique Philippe* - Il mistero d'amore della santissima Trinità.

233 *Giulio Basetti-Sani* - Francesco d'Assisi e l'Islam (II).

246 *Sandro Strozzi* - Oggettività della morale e autonomia della prassi.

LIBRI:

267 **Recensiti:** « Il sistema teologico di Tommaso Campanella » di R. Amerio / « Teologia della liberazione » di G. Gutierrez / « L'uomo e lo Stato » di J. Maritain / « Il Corano nella luce di Cristo » di G. Basetti-Sani / « Christ, faith and history » di vari autori / « La visita pastorale di Giovanni Ladislao Pyrker nella diocesi di Venezia » / « Il problema dell'ecumenismo » di W. S. Soloviev / « Ontologia triadica e trinitaria » di M. F. Sciacca / « Max Stirner: la rivolta esistenziale » di G. Penzo / « Palmiro Togliatti » di G. Bocca / « Il vecchio in Italia: merce o rifiuto » di A. Franco / « Jean le théologien: sa théologie » di F. M. Braun / « Cristiano-sociali e intransigenti » di C. Brezzi / « L'aldilà nei miti dei primitivi e nella Bibbia » di A. Precchia / « La veritable enfance de Thérèse de Lisieux: névrose et sainteté » di J. F. Six / « Foi et raison logique » di S. Breton.

307 **Ricevuti.**

POSTILLE:

311 Jacques Maritain *(Gianni Baget-Bozzo)* - Pieter van der Meer e la vita contemplativa *(Bonifacio Baroffio)* - Teologia e ateismo: risposta al padre Cornelio Fabro *(Gianni Baget-Bozzo)* - I cristiani e il problema palestinese *(Giulio Basetti-Sani)* - Sacro sionismo? *(Gianni Baget-Bozzo).*

# L'osmosi

*L'aspetto più attraente e più sconcertante della Chiesa sta nel fatto che essa è contestualmente fondazione divina e plesso di azioni umane. Quando si fa lo sforzo di semplificare per «ridurre» la Chiesa all'una o all'altra dimensione, si opera per la sua distruzione. In ciò si possono ravvisare molte correnti del nostro tempo, che, in realtà, pur si stemperano innanzi all' indefettibilità della Chiesa. La sua doppia dimensione la costituisce come un « tipo » unico nella storia umana, le permette di coesistere con tutte le vicende umane e di superarle. Tale coesistenza rende possibile, anzi inevitabile, l'osmosi tra la Chiesa e la storia.*

*Non è evidentemente l'aspetto divino della Chiesa che subisce l'osmosi, è la sua dimensione umana. La condizione storica della Chiesa le permette di assorbire, per difetto di uomini e per la sua stessa condizione strutturale di coesistenza, un'influenza di gusti, di metodi, di scelte, che le sono offerte dalla realtà umana che la avvolge. E' questo fenomeno che designamo con la metafora di « osmosi ». Ma l'osmosi ha un limite: non può arrivare a rendere vana l'infallibilità e l'indefettibilità della Chiesa. Tuttavia al di qua di questo limite tutto è possibile.*

*Non ci interessa ora la proiezione retroattiva dell'osmosi, cioè la sistematica interpretazione* in pejus, *che viene fatta anche da autori cattolici delle vicende passate*

*della Chiesa; ci interessa l'osmosi che ha per oggetto il nostro tempo, e di cui la stessa interpretazione storiografica è funzione. Il nostro tempo reca con sé gravi diminuzioni dell'autenticità umana, che possono passare per osmosi nella realtà storica della Chiesa a livelli diversi: di fatto per taluni aspetti l'osmosi è già avvenuta. Per questo ne dobbiamo chiaramente parlare, iniziando un discorso franco su questo fatto la cui gravità non si può dissimulare. Il mondo ha adottato il criterio della « via permissiva ». Non sappiamo dove conduce questo cammino, ma vediamo che leggi e costumi cessano dal proteggere l'onestà. La dimissione di responsabilità è la moda di turno.*

*Non c'è invenzione formale o contesto problematico del nostro tempo che non trovi il suo teologo. Il tentativo di ripensare la teologia tenendo conto della cultura marxista in qualcuna delle sue varie forme ci accompagna costantemente dagli anni quaranta (forse questo accade meno o non accade del tutto nei paesi dell'Est, che hanno conosciuto la prova dei fatti). Ormai chi dovesse fare la storia del marxismo nel ventesimo secolo dovrebbe dedicare un ampio capitolo al marxismo religioso o al marxismo dei credenti. In Francia si potrebbe cominciare con « Jeunesse de l'Eglise » di Montlucard; in Italia il ventaglio si apre nel medesimo tempo e la gamma non è ancora esaurita.*

*Ma il marxismo non è il solo terreno di osmosi: oggi la cultura dei credenti tende ad includere tutto; includere significa assorbire senza preoccupazioni della verità, delle conseguenze, dell'avvenire. La differenza cristiana dalla storia mondana viene espunta dall'universo dei fatti, rinviata alle scelte interiori, alle motivazioni personali di atti che non si distinguono storicamente da quelli che hanno motivazioni interiori diverse e opposte. L'interiorizzazione freudiana del sesso, attraverso i meandri della divulgazione di massa, è penetrata nel mondo delle opinioni correnti. E' lecito chiedersi quanto questo modulo culturale abbia agito in certe nuove considerazioni della morale sessuale e della teologia della morale sessuale, sia sul piano teorico sia sul piano pratico. Le ideologie storicistiche vengono incorporate al reale come se fossero una sua dimensione. I modi culturali emersi nella storia appaiono come universi chiusi e irreformabili, nei quali non può aver posto l'universalità del pensiero: così una dottrina non può passare da una cultura ad un'altra senza uno sforzo di integrale traduzione. Il comodo relativismo ha il pregio di permettere tutto, per esempio di dire ad un teologo che non è oggi possibile comprendere il dogma tridentino perché espresso in categorie diverse dalle nostre. Col che, oltre all'unità della dottrina cattolica nel tempo, finisce anche ogni comunicabilità delle culture. Lo storicismo non lo si dimostra; lo si riceve*

*semplicemente per osmosi. A questo modo la teologia diventa un fuggevole ammasso di opinioni effimere.*

*Non c'è dunque da meravigliarsi se la sociologia dialettica ha fornito tanti moduli alle «teologie» del giorno. Tutto questo per una distrazione collettiva, la quale non si accorge come, anche nelle cose meramente terrene, sorpassato il « sociale », va in discussione ed in crisi terribile lo stesso « umano ».*

*Alla secolarizzazione della filosofia e della cultura del secolo decimonono corrisponde, nella seconda metà del secolo ventesimo, la secolarizzazione della teologia: l'osmosi ha raggiunto un livello inaspettato.*

*Potremmo continuare: la crisi dell'autorità, l'esaltazione del rifiuto di ogni legame morale, il conformismo, la mistificazione di coprire autentiche tirannie di fatto con delle libertà di mero diritto... tutto rischia di invadere il Tempio. Si tratta della questione più grave che insidia l'ordine della verità e il piano del contegno concreto.*

*L'osmosi secolare nella vita ecclesiale ha lasciato sue tracce nei secoli passati: più d'una volta costumi secolareschi e pomposità mondane tentarono le porte della Chiesa. Ma non disponevano della tecnica raffinata né dei mezzi di comunicazione sociale. Oggi ne dispongono e largamente. Il pericolo è ben più grave; come non è mai stato.*

# ARTICOLI

# La cristologia di Hans Küng

GIANNI BAGET - BOZZO

Il libro di Hans Küng (1) giunge inatteso a coloro che non sapevano, come egli dice nella prefazione, che i suoi interessi hegeliani, e parte di questo stesso scritto su Hegel, preesistevano ai suoi scritti ecclesiologici.

Gli scritti ecclesiologici di Küng non rivelano infatti una particolare attenzione al pensiero hegeliano, anche là dove un riferimento verrebbe spontaneo. Il teologo svizzero sostiene, ad esempio, che l'essenza della Chiesa si realizza nella sua « cattiva essenza ». Tale « cattiva essenza » è in contraddizione con la « buona essenza » della Chiesa, nonostante viva di essa. La « buona essenza » e la « cattiva essenza » sono storicamente inseparabili, anche se la fede può distinguerle (2). I termini potrebbero dare un suono hegeliano: tuttavia la negazione della infallibilità della Chiesa fatta da Küng e l'affermazione della indefettibilità in forma sostitutiva dell'infallibilità non hanno nulla di specificamente dialettico. I due contrari qui sussistono non mediati: non si dà la loro conciliazione in un'idea di cui essi siano dialetticamente parte.

Un'altra differenza qui sensibile è l'atteggiamento verso il dogma. Per Küng la verità della Chiesa non è legata alle proposizioni dogmatiche: la Chiesa resta nella verità « attraverso tutte le sue proposizioni, anche quelle erronee » (3). Non esiste per Küng una dogmatica vincolante, espressione della natura della Chiesa come « opus proprium Spiritus Sancti » (per usare l'espressione agostiniana). In Hegel invece la dogmatica ha un valore preciso e unico come rappresentazione dello Spirito assoluto.

E' facile perciò trovare in Hegel delle proposizioni che sono orientate sul piano ecclesiologico diversamente da Küng: « E' l'autorità della Chiesa che propone il dogma all'individuo: l'auto-

---

(1) Hans Küng, « Incarnazione di Dio » (Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prologomeno ad una futura cristologia), traduzione dal tedesco di F. Ianowsky, Queriniana, Brescia 1972, pp. 722.

(2) Hans Küng, « L'Eglise », traduzione dal tedesco, Bruges 1968, volume I, pp. 55-56.

(3) Hans Küng, « Infallibile? », traduzione dal tedesco, Queriniana, Brescia 1970, p. 211.

rità è all'inizio di ogni conoscenza. Nella comunità esistente, la Chiesa è in generale l'organizzazione che permette ai singoli di raggiungere la verità, di appropriarsela, in modo che lo Spirito Santo si realizzi in essi... Ciò che si trova nella Chiesa è in primo luogo il suo carattere universale: la verità è qui presunta; lo Spirito non vi discende più, non vi è più inviato come per la sua nascita, ma la verità vi si trova come verità esistente... La verità presunta esistente è la dottrina della Chiesa, la dogmatica. E il contenuto della dogmatica è la dottrina della riconciliazione. Non occorre più che il singolo si innalzi sino al significato dell'assoluto, nella discesa dello Spirito Santo. Si tratta invece che tale significato sia riconosciuto, saputo. E' la capacità assoluta del soggetto di partecipare in se stesso ed obiettivamente alla verità, di trovarsi nella verità, di giungere alla coscienza della verità. Questa coscienza della dottrina è qui presunta » (4).

Per Hegel c'è un progresso nella sostituzione del dogma al « sentimento »: egli è per una religione interamente non mistica, in cui appunto l'oggettività del dogma garantisca in modo compiuto l'oggettività della religione e il formarsi del soggetto per rispetto ad essa.

La religione assoluta è perciò una religione assolutamente dogmatica, in cui il dogma è vissuto soggettivamente appunto perché è dato con una rigorosa indiscutibile oggettività, paragonata da Hegel alla incontrovertibilità del dato sensibile.

Una Chiesa in cui il dogma sia dunque opinabile e fallibile, e possa essere espressione di orgoglio e di compiacenza umana, una Chiesa che non abbia oggettività storica, ma in cui « solo chi al di là della testimonianza umana viene instruito da Dio, dallo Spirito Santo, può ritrasmettere il messaggio con legittimità » (5), è assai lontana dalla concezione che Hegel ha della Chiesa.

Possiamo perciò comprendere come Küng non sia interessato dalla « rappresentazione » hegeliana: essa corrisponde a un'immagine della Chiesa che non è quella che il teologo svizzero propone.

## L'USO TEOLOGICO DI HEGEL

Gli obiettivi della ricerca cristologica di Küng e il motivo del suo interesse per Hegel sono manifesti. Essi nascono dalla convinzione, che accomuna Küng al « main stream » delle correnti teologiche contemporanee, della insufficienza del dogma di Calce-

(4) G. F. Hegel, « Leçons sur la philosophie de la réligion », terza parte, « La réligion absolue », p. 194; p. 197.

(5) « Infallibile? », cit., p. 261.

donia: due nature e una persona in Cristo. Secondo Küng, nonostante gli anatematismi di Cirillo, il concilio Costantinopolitano secondo a terzo, la formula di Calcedonia è stata interpretata in modo tale che ciò che avviene al Cristo non tocca veramente il Verbo: da ciò è nata la tendenza o a sottolineare l'« apathéia » di Cristo, così come la sua scienza (diminuendo in direzione monofisita la sua umanità), o a limitare semplicemente all'uomo la sofferenza, l'ignoranza e la morte (e dunque respingendo il divino fuori del soggetto in senso nestoriano). Queste due direzioni della teologia sono conseguenze dell'insufficienza del dogma di Calcedonia: « il decreto di Calcedonia non contiene alcuna asserzione vera e propria circa la sofferenza del Logos » (6). La critica di Küng è la seguente: la formula di Calcedonia si esprime in modo equivoco circa la figura di Cristo, perché non indica a sufficienza le conseguenze del principio dell'unità della persona sulle due nature. La ragione di questa difficoltà della formula di Calcedonia sta, secondo Küng, nella dottrina greca della immutabilità divina. Tale dottrina suppone la natura divina concepita come senza movimento e senza divenire, essendo il moto secondo la filosofia platonica e quella aristotelica caratteristico delle realtà soggette alla generazione e alla corruzione.

Per questa ragione l'ortodossia di Calcedonia e la teologia che ne è derivata non sono riuscite ad esprimere veramente l'unione dell'umanità e della divinità in Cristo, e hanno dovuto mantenere di fatto la separazione tra creatore e creatura all'interno di Gesù Cristo. La « communicatio idiomatum » è divenuta perciò solo un espediente linguistico per riconoscere pieno senso al modo di parlare del Nuovo Testamento, ma senza che ciò significasse veramente una attribuzione sul piano reale al Verbo di ciò che era proprio dell'uomo e viceversa (7). Esiste dunque alla base della cristologia classica un « theologumenon », di origine filosofica che la condiziona: la immutabilità di Dio. Questo « theologumenon » non permette di esprimere veramente una teologia della Incarnazione.

E' possibile che Hegel abbia offerto una visione di Dio che, per il fatto di essere pensata proprio a partire dal cristianesimo, ne consenta una miglior esplicazione razionale? Non è tanto l'Hegel teologo, dunque, ma l'Hegel filosofo cui Küng fa riferimento: un filosofo che è supposto esprimere una visione del reale tale che la teologia possa trovarvi un linguaggio sostanzialmente più adatto all'espressione dei contenuti rivelati che non la filosofia greca.

(6) « Incarnazione di Dio », cit., p. 624.

(7) Idem, p. 534.

Hegel dunque non va considerato né come teologo né come cristiano, anche se è stato certamente l'uno e probabilmente anche l'altro. Hegel va considerato dal teologo in quanto egli è portatore di una filosofia su Dio che si integra con i dati rivelati meglio che l'Idea del Bene e il Motore Immobile.

Questo ci sembra l'intenzione del libro. Ciò, sia detto in tralice, fa risaltare la non-unità dell'opera. Infatti essa è costruita come una ricerca della posizione che Hegel prende (o non prende) circa Cristo nell'arco del suo pensiero: dagli scritti giovanili sino alla lezione di Berlino. Non è però il discorso di Hegel su Cristo che interessa Küng, ma il discorso di Hegel su Dio: egli cerca nel filosofo un pensiero che consenta al teologo di fondare il divenire di Dio, la « storicità di Dio ». Una tale filosofia serve a fornire un nuovo modello per la cristologia. Tra la parte storico-espositiva e quella sistematica dell'opera si apre, così, uno jato rimarchevole. Abbiamo da un lato una ricerca sulla cristologia di Hegel e della sua storia, dall'altro il tentativo di una nuova teologia cristologica, che ponga a frutto nella sua costruzione la filosofia hegeliana di Dio. Il punto chiave di questa seconda e autonoma parte dell'opera di Küng è chiaramente espresso: « L'assunto hegeliano, in cui il riferimento specificamente teologico si interseca con quello cristologico, è quello dell'unità dinamica della divinità vivente. Per Hegel, il Dio vivente è colui che si muove, si muta, fa una storia... E' il Dio che non rende in sé rigide e statiche le opposizioni, ma le dilata nel mondo e ivi, al contempo, le concilia nell'unità tramite la sofferenza: colui che proprio in questa alienazione nella creazione, col suo evidente acme dell'incarnazione e della morte di croce, manifesta la sua essenza più profonda. Riassumendo: per Hegel il vero Dio è colui che è finito e che è infinito, Dio e uomo nell'unità » (8).

La posizione di Hegel, come qui Küng la espone, corrisponde dunque al problema che Küng si propone come teologo: Hegel è un filosofo che consente di sostenere la mutabilità di Dio e di dare pieno senso al suo divenire uomo. Küng però non accetta la filosofia hegeliana come sistema, come visione d'insieme: « Non si tratta — egli scrive — di accogliere il sistema hegeliano, fondato sul monismo dello Spirito, e nemmeno le sue implicanze di carattere ontico-noetico » (9).

Qual'è allora l'« usus theologicus » della storicità di Dio fondata da Hegel che Küng propone?: « Hegel potrebbe aiutare la teologia a "togliere" (nel senso migliore del termine hegeliano) "ne-

(8) Idem, p. 522.
(9) Idem, p. 550.

gative", "positive", "supereminenter", il "Dio dei filosofi" nel "Dio del Padri e di Gesù Cristo" » (10).

Questo sovrapporsi di formule hegeliane, scolastiche e pascaliane non giova alla chiarezza: è difficile comprendere in che senso il « togliere » hegeliano è qualificato dal « supereminenter » scolastico. Tuttavia si può dare questa interpretazione: il Dio dei filosofi viene superato in un'altra figura di Dio, quella di un Dio che si concilia con se stesso mediante il mondo, un Dio che annulla la sua potenza, il suo essere «actus purus» nel divenire debole, mondano e perciò pienamente storico. Salve le riserve sul « sistema » hegeliano, per Küng il Dio del filosofo Hegel è il Dio di Gesù Cristo. Egli aggiunge infatti subito dopo: « in questo modo dovrebbe riuscir possibile avvertire in tutta serietà sia l'evoluzione moderna della concezione di Dio, così spesso ricordata, come pure il dato decisivo della comprensione biblica, e tutto questo in una nuova concezione della storicità di Dio, la quale si dimostra, per il mondo e per l'uomo, come storicità originaria e come sovranità sulla storia. Dio che, come il Dio vivente, in opposizione a un Dio esistente secondo un modo di essere astorico, ha e fonda una storia » (11).

Ma il problema è proprio questo: è possibile usare il pensiero hegeliano su Dio senza cadere nel sistema hegeliano? Da Küng non ci viene risposta. Non vengono esaminati i procedimenti tecnici, le strutture teoretiche che consentono a Hegel di fondare la storicità di Dio. Il Küng procede come se fosse evidente che la « storicità di Dio », affermata da Hegel, e i dati del Nuovo Testamento potessero reciprocamente illuminarsi: ma tale compatibilità non risulta mai da un reale confronto. La filosofia hegeliana e il Nuovo Testamento vengono posti di fianco come realtà omogenee, come discorsi del medesimo tipo e oggettivamente comparabili, come due registri giustapposti: ma la possibilità di distinguere in Hegel il discorso sulla storicità di Dio dal « monismo dello Spirito », è enunciata, ma non è mai direttamente affrontata.

Le strutture teoretiche con cui Hegel giunge alla storicità di Dio non sono in realtà separabili dal « sistema » hegeliano. La realtà è, per Hegel, il divenire dell'Idea: per questo essa è espressa interamente nel pensiero. Il pensiero ha una sua identità in se stesso: i suoi termini possono negarsi reciprocamente ed essere però sempre contenuti nell'identità e nell'unità del processo. Mentre nella realtà la separazione materiale e spazio-temporale impedisce che due diverse realtà siano reciprocamente parti e al tempo stesso annientate in una unità che le trascende,

(10) Idem, p. 551.
(11) Ibidem.

il pensiero che in sé non è materiale, né spazio-temporale, conserva come viventi e attuali le stesse figure che « toglie ». La ricomposizione sintetica nel processo del pensiero non elimina la realtà delle parti, e il superamento teorico conserva i termini che esso ha trasceso. Il «Dio in sé», il «Regno del Padre» è trasceso nel « Regno del Figlio » e questo nel « Regno dello Spirito », eppure esso è egualmente conservato. Sarebbe assurdo dire che Hegel, appunto perché afferma la Chiesa come regno dello Spirito, nega la Trinità immanente. Eppure le figure dei tre regni sono dialettiche e la loro successione implica anche il trascendimento e il compimento di ciò che viene « prima ».

L'identità del pensiero come processo consente di considerare tutti i suoi momenti come parti attuali, trascese eppure conservate. Solo a prezzo di porre il pensiero come il vero reale, è possibile per Hegel dire che Dio diviene uomo, che si pone come l'interamente altro da sé, in modo che le differenze radicali tra la natura umana e la natura divina siano compiutamente espresse nelle figure dialettiche, eppure, sia conservata l'unità del processo e di tutte le sue figure come parti di esso. Per quanto Hegel sembri ignorare la tradizione platonica medievale e mistica renana, in essa si possono trovare elementi che egli sviluppa nella sua filosofia. In Meister Eckart il discorso del primato dell'« intelligere » sull'«essere» è chiaramente affermato (12). Lo stesso Hegel nota che il platonismo cristiano è una componente maggiore della tradizione medievale (13). Nel linguaggio del platonismo medievale si potevano esprimere fortemente sia la trascendenza e la dif-

(12) « Deus, qui est creator et non creabilis, est intellectus et intelligere, et non esse venens » (L W., V p. 45, n. 9). Eckart ha considerato l'« intelligere » e non l'« esse » come proprio di Dio. Egli ha però oscillato tra due tipi di linguaggio. Secondo il primo linguaggio, usato ad esempio nell'« Opus Tripartitum », l'« esse » è predicabile di Dio, nel secondo linguaggio (usati ad esempio nella « I quaestio parisiensis », cui appartiene la proposizione citata) l'« esse » è predicabile solo delle creature. Come giustamente nota Wladimir Lossky (« Théologie négative et connaissance de Dieu », Vrin 1960), ciò è legato al fatto che l'identità dell'« esse » e dell'« essentia » è vista da Eckart in modo diverso che da Tommaso. Essi sono visti nel predicatore renano « sub ratione Unius »: cioè espresso con la predicazione, rispetto all'Uno, sia della « puritas » che della « plenitudo essendi ». Eckart considera Dio come l'Uno, omogeneamente all'influenza del « liber de Causis » e della teologia di Proclo: ma l'Uno di Eckart è un processo intellettuale. E' il riflesso dell'Unità su se stessa, il sapersi purezza (unità) e pienezza (totalità) dell'essere. Il comprendere sé come Uno e come totalità dell'essere può essere espresso come un « intelligere », cioè come un processo « reditus sui in seipsum ». Eckart può perciò, senza contraddizioni ma con una certa equivocità nell'uso del termine essere, affermare che l'essere non è predicabile di Dio (perché non indica il processo « reditus sui in seipsum » che è proprio dell'Uno che si sa Uno) e invece predicarlo, perché l'essere è visto come contenuto in questo processo. La negazione della predicabilità dell'essere a Dio non era una novità di Eckart perché era già stata sostenuta da Scoto Eriugena.

(13) Nelle « Lezioni sulla storia della filosofia », Hegel distingue sia Giovanni Eriugena che i mistici dagli scolastici, sottolineando la loro continuità con l'indirizzo neoplatonico. E' da rimarcarsi che egli espone le loro posizioni in modo che risultino oggettivamente simili alle sue. « Scoto Eriugena diceva... quindi già che "la vera

ferenza dell'uomo sul mondo, sia il suo carattere di immagine del Verbo. Hegel continua oggettivamente, in modo radicalmente non mistico, la mistica tedesca. Nella mistica renana la generazione del Verbo avviene nel fondo dell'anima, è quindi ineffabile, è un'operazione di Dio cui l'uomo partecipa in una « sopra-coscienza » che è il fondamento dell'anima e che è espressa dalle parole della fede. In Hegel i due processi, quello trinitario e quello creazionale, sono compiutamente fusi ed è perciò la parola dell'uomo che fonda ed esprime tutto l'ordine della creazione e della storia. Hegel può essere considerato un proseguimento del platonismo cristiano e della mistica tedesca, anche se, dal punto di vista di questi, appare uno svolgimento spurio.

Platone espresse il mondo come fondato sull'immobilità dell'idea: per Hegel invece l'Idea è sempre una sintesi, un processo di pensiero. Per questo il platonismo hegeliano raggiunge una dinamicità che i platonismi antichi non poterono raggiungere: era un platonismo entro cui era penetrata la dottrina cristiana della Trinità, della creazione e dell'escatologia.

## LA CRITICA TEOLOGICA AD HEGEL

Küng rimprovera ad Hegel il « superamento » di Cristo: « nonostante l'importanza fondamentale che riveste per la religione, Cristo sembra essere soltanto " uno strumento dello Spirito del mondo " un " individuo della storia del mondo ", l' "esecutore di un fine". Dopo la storia del medioevo e della Riforma, non svolge più ruolo alcuno: nella storia della filosofia viene nominato a mala pena una volta. L'ultima parola non spetta né a Cristo né al futuro, bensì allo " Spirito come Spirito ", che " si conosce come Spirito assoluto ". L'evento unico e irripetibile, il Cristo concreto della storia — rimosso dal passato e dal futuro — viene superato nella " idea " presente del cristianesimo, la quale coincide con quanto la filosofia da ultimo interiorizza e conosce necessariamente da se stessa » (14).

---

filosofia è la vera religione e la vera religione è la vera filosofia". La separazione è soltanto posteriore » (op. cit., trad. ital. Laterza 1964, p. 152). Di « quei grandi scolastici che debbono essere considerati mistici » affermò che « il loro è un filosofare schietto, quello appunto che si suole chiamare misticismo, esso giunge fino all'interiorità, ed ha grande somiglianza con lo spinozismo » (op. cit. p. 183). Hegel non sembra però conoscere i mistici renani e fiamminghi, cita come mistici Gerson, Raimondo di Sabunda, Ruggero Bacone e Raimondo Lullo, assai brevemente: si può dire che egli intuì, più che conobbe, l'importanza e l'affinità della tradizione platonica medievale con il suo pensiero.

(14) « Incarnazione di Dio », p.488.

Ora Gesù Cristo è « tolto », in senso hegeliano, esattamente come dovrebbe essere « tolto » il « Dio dei filosofi » secondo le indicazioni di Küng già citate. E' « tolto » per essere conservato, all'interno della totalità della rappresentazione religiosa dello Spirito assoluto. Non comprendiamo come il « togliere » hegeliano che comporta un « conservare » all'interno del discorso sia auspicato per il Dio dei filosofi come modello di una teologia futura, mentre il « togliere » hegeliano della particolarità storica di Gesù Cristo venga invece dal Küng acerbamente rimproverato. Non si può affatto dire che Hegel sminuisca la singolarità dell'evento Cristo. Egli anzi tende a sottolineare la sua fedeltà a Calcedonia e parla espressamente dell'Uomo-Dio, « sintesi straordinaria che esclude assolutamente la rappresentazione » (15). Ciò che il Cristo reca non è un messaggio umano, per quanto elevato: « si tratta della verità assoluta, della verità in sé e per sé, è la coscienza dell'unità reale della volontà divina, del suo accordo con essa. Tuttavia nella forma di questa espressione, l'accento è posto sul fatto che colui che parla è anche essenzialmente uomo, che è il Figlio dell'uomo che si esprime così... » (16).

Hegel parte dal linguaggio della fede comune della Chiesa, il linguaggio di Calcedonia. L'Uomo-Dio « diviene » poi la Comunità, il regno dello Spirito esattamente come il Dio trino « diviene » l'uomo Gesù Cristo. Ma Küng accetta il divenire-Cristo di Dio, ma non il divenire-Chiesa di Cristo. Accetta un passaggio della filosofia hegeliana della religione come l'inveramento del messaggio biblico e invece rifiuta l'altro come incompatibile con esso. Ora i due passaggi hanno in Hegel il medesimo senso e il medesimo segno. Nella filosofia hegeliana della religione, la figura di Cristo Uomo-Dio nel senso della dogmatica ecclesiastica rimane « tolta » e « conservata », ad un tempo, come una figura essenziale che non può essere cancellata, un momento eterno dello Spirito Assoluto. Gesù Cristo è in eterno l'uomo Dio, la conciliazione di Dio con la creazione e il peccato, nella unione dell'umano e del divino. Hegel mantiene tutta la dogmatica tradizionale del protestantesimo conservatore (17): su questo piano, egli è un assertore

(15) « Leçons... » p. 138.

(16) Idem, p. 148.

(17) Joseph Fitzer in « The Journal of Religion » (1972, n. 3 pp. 240-267) obietta a Küng che Hegel è molto più ortodosso di quanto Küng non sostenga. E dimostra questa posizione istituendo un confronto tra Hegel e Tommaso. Sia per Tommaso che per Hegel il dogma ha il carattere di una realtà: la ricerca deve avvenire a partire da esso, assumendolo come un dato. Il Fitzer ricorda il testo di Tommaso sul fine dell'incarnazione: « le cose che provengono da Dio, senza che siano dovute alle creature, possono essere conosciute da noi soltanto in quanto sono contenute nella Scrittura, che è il mezzo attraverso il quale noi conosciamo la volontà di Dio. Perciò, secondo la Scrittura, la ragione dell'incarnazione è attribuita al peccato del primo uomo, è più proprio dire

di Calcedonia e persino della immutabilità di Dio (18). Sul piano filosofico, Hegel esprime il superamento del dogma in una gnosi che si pone come autocoscienza totale dello Spirito assoluto.

Küng vuole usare di Hegel filosofo per criticare il dogma e del dogma per criticare Hegel filosofo. Si trova di fronte al paradosso: Hegel mantiene la continuità della dogmatica protestante: quindi tutte le critiche a Hegel in nome del dogma possono essere ritorte con affermazioni hegeliane che sostengono il dogma. E d'altro lato: nessuna critica in nome del dogma raggiunge Hegel filosofo perché egli contiene e supera il dogma in una « scientia beatorum » (anzi in una « scientia Dei ») che è una gnosi razionale. Il dialogo ci sembra così sterile per principio. E ciò conferma

---

che l'incarnazione è un'opera stabilita da Dio come rimedio per il peccato, così che, se non ci fosse stato peccato, non ci sarebbe stata incarnazione. Tuttavia il potere di Dio non è così limitato: infatti, anche se non ci fosse stato il peccato, Dio avrebbe potuto incarnarsi » (S. Th, III, QI art. 3 in c.).

Il Fitzer avvicina alle parole di Tommaso queste di Hegel nella sezione sulla « religione rivelata » della « Enciclopedia »: « Questi tre sillogismi, che costituiscono l'unico sillogismo della mediazione dello spirito con se stesso, sono la rivelazione del medesimo spirito, che esplica la sua vita nel circolo delle figure concrete del pensiero rappresentativo. Dal loro dividersi e dal loro seguirsi temporale ed eterno, lo spiegamento della mediazione si raccoglie nel suo risultato — nel congiungimento dello spirito con se stesso — solo recandosi alla semplicità della fede e alla devozione del sentimento, ma anche al pensiero » (« Enciclopedia », trad. ital., Laterza 1963, p. 514). Le rappresentazioni, dunque, (cioè i dogmi) vengono mantenuti « nel loro dividersi » e nel « loro seguirsi temporale e eterno ». La « historia salutis » viene così mantenuta come « historia », quindi con la libertà nel passaggio da una figura ad un'altra che è il presupposto della sua figura dogmatica. Ciò permette a Hegel di porla come rappresentazione e non come filosofia. La fattualità, la positività, la libertà degli eventi della salvezza (il peccato e la redenzione in primo luogo) sono dunque riconosciuti, da Hegel come da Tommaso. « The Vorstellungen — nota il Fitzer — simple relate what is said in Scripture, non more » (p. 258). La necessità delle rappresentazioni appartiene alla filosofia, non alla dogmatica, che coglie, secondo Hegel, la necessità contenuta nella rappresentazione.

Hegel e Tommaso differiscono, perché mentre questi sottopone la teologia alla fede, Hegel sottopone la fede alla filosofia. Tuttavia esiste per essi una relazione tra fede e dogma e un carattere oggettivo positivo del dogma. La differenza si ha nella comprensione del ruolo della fede e di quello della speculazione.

Le critiche alla « ortodossia » di Hegel non vanno dunque al dato che egli assume e che, nel senso della rappresentazione, è sempre il dato ortodosso, nel senso cristiano-protestante. Le diversità nascono sul piano della comprensione filosofica delle rappresentazioni: ma i due piani vanno rigorosamente tenuti distinti. La mancata distinzione dei due aspetti, della religione rivelata e della filosofia, è ciò che Fitzer rimprovera al libro del Küng.

(18) Appunto perché l'immutabilità di Dio significa la sua assolutezza, noi possiamo trovare, nelle figure della religione rivelata, anche l'immutabilità di Dio. « Dio non è una nozione, ma la nozione: è l'assoluta realtà che è idealità. Dio è tutta la realtà, dunque anche quella dell'essere, cioè a dire, nella sua nozione è contenuto l'essere: L'essere è l'identità immediata, e per conseguenza un momento della nozione » (« Leçons », p. 50).

Ora questo non è l'atto puro, ma è certo il Pensiero puro e assoluto, che contiene in sé tutta la realtà e, in questo senso, è immutabile. Nella dinamica dell'Idea, anche questa è una figura, che viene tolta e superata, e al tempo stesso conservata. Ma qui ci si trova sempre di fronte al medesimo punto. Sul piano dogmatico Hegel conserva tutte le figure della tradizione: sul piano filosofico, esso ripropone una gnosi razionale che annette a sé e reinterpreta il dogma cristiano.

il giudizio di fatto che si è dato sul libro: e cioè che i registri del dogma e della filosofia hegeliana vengono giustapposti, ma mai posti veramente in comunicazione.

## IL DIVENIRE DI DIO

Se il pensiero hegeliano, proprio per il suo radicale platonismo, per la sua svalutazione dell'essere per rispetto all'idea, non può essere normativo per la teologia, occorre tuttavia vedere per quale ragione e in quale forma l'uso di Hegel in teologia sia stato riproposto da un teologo cattolico. Küng cerca in Hegel la fondazione filosofica di un Dio che possa « divenire altro » da sé rimanendo sé. Ciò gli sembra necessario per dare un respiro più ampio alla formula di Calcedonia, e soprattutto per evitare una frattura tra le testimonianze bibliche sulla concreta umanità di Gesù e gli enunciati dogmatici circa il Verbo incarnato.

Il «divenire altro da sé» significa, nell'accezione di Küng, una vera e propria mutazione, in cui Dio può perdere ciò che è proprio di Dio e acquisire ciò che è proprio della creatura, pure rimanendo Dio. Questa mutazione è in realtà quella esclusa dalla formula di Calcedonia che conserva in modo assoluto la distinzione delle nature. La « communicatio idiomatum » deve, in fedeltà al dogma di Calcedonia, escludere l'alterazione, e quindi il mutamento intrinseco della natura, sia di quella divina che di quella umana. Ciò che invece si vuole, negando la immutabilità divina, è rendere possibile un'« alterazione essenziale in Dio », un divenir altro, un « fieri » del medesimo tipo di quello che è caratteristico delle creature, ma tale da conservare l'identità originaria. Il presupposto di questo discorso è che Dio rimanga se stesso: ma tale presupposto potrebbe essere contraddittorio al problema: non sembra infatti che sia possibile che qualcosa muti in ciò, per cui essa è formalmente ciò che è, e rimanga al tempo stesso identico a se stesso. E se in realtà non si tratta di mutamento nell'essenza, non si comprende perché Küng avanzi l'esigenza di una revisione radicale della teologia tradizionale sulla immutabilità di Dio.

La « storicità di Dio », che Küng cerca come l'espressione della rivelazione biblica, sembrerebbe essere questa: Dio è per essenza ciò che può essere anche perfettamente altro di sé. Questa proposizione ci sembra la traduzione del Dio künghiano che diviene assolutamente altro rimanendo ciò che era prima. In altri termini: l'essenza di Dio può contenere determinazioni contraddittorie: può essere eterna, e al tempo stesso, temporale.

Questa proposizione, sul piano metafisico, fonda il panteismo:

nel panteismo è infatti pienamente riconosciuto come un'essenza possa essere anche la sua negazione e sia, perciò, suscettibile di determinazioni contraddittorie. Perciò, se ben si guarda, l'affermazione che sia possibile il divenire essenzialmente altro rimanendo ciò che si era « prima », che si possa così essere contemporaneamente « A » e « non A », conduce in realtà alla negazione della alterità. L'affermazione « l'essere assoluto può divenire interamente altro da sé rimanendo se stesso » conduce infatti a togliere significato all'alterità; l'altro, l'assolutamente altro, è affermato come contenuto nell'essenza dell'uno.

L'alternativa concettuale consiste nel dire che l'altro da Dio non appartiene in nessun modo all'essenza di Dio ma che Dio ha in sé la capacità di fondare l'assolutamente altro da sé. E l'altro deve essere visto come ciò che Dio non può essenzialmente essere né divenire. Questa è la soluzione creazionistica: Dio può per essenza fondare l'assolutamente altro e in concreto lo fonda. Questo tipo di relazione tra Dio e mondo specifica e caratterizza la nozione biblica sia di Dio che del mondo. Ciò può risultare chiaramente se viene contrapposta alla tesi secondo cui il «divenire altro da sé» definisce il «proprium» di Dio: «L'essenza del Dio vivente è tale che è capace di autoumiliazione, anche se ci è costretta» (19). Il merito di Hegel è per Küng di aver dato un'espressione filosofica rigorosa all'essenza di Dio così come è rivelata nella Scrittura: « ... per Hegel il vero Dio è colui che è finito ed infinito, Dio e uomo nell'infinità » (20). Ora il Dio biblico non si pone direttamente come una « essenza », ma come una persona, come un « Io sono ». Sul piano teoretico, ciò non esclude un « proprium » essenziale di Dio. Non è però l'essenza divina che viene posta immediatamente in luce dalla Scrittura, ma la persona di Dio; cioè Dio come soggetto di azioni (21). La Scrittura vede Dio come colui che agisce: il creare è un'azione, il salvare, in tutte le sue forme, è un'azione. La creazione, la redenzione, la nuova creazione stanno di fronte a Dio come un'opera. La Scrittura ci indica dunque che una metafisica biblica deve concepire i rapporti tra Dio e mondo ponendo in primo piano la categoria dell'azione e non quella dell'essenza (22). L'agire di Dio fonda un essere extradivino: tale essere è « direttamente » espressione di Dio « come persona ».

(19) Incarnazione di Dio, p. 543.

(20) Idem, p. 522.

(21) Nel linguaggio scolastico, si può dire che la persona è connotata « in recto » e l'essenza « in obliquo ».

(22) Cfr. su questo punto Claude Trésmontant in « La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne » (Seuil 1961, p. 42): « La création n'est pas une catastrophe. La creation n'est pas un moment necessaire in dévenir, à la naissance, à la génèse de l'Absolu. La creation n'est pas un moment dialectique douloureux, le moment de la négativité, de l'aliènation necessaire à la génèse de l'Absolu. Là est la clef de toute la métaphysique chrétienne ».

La dottrina della creazione, intesa come fondazione di un « altro » rigorosamente extra divino, che Dio non può essenzialmente essere né divenire, consente anche di comprendere in senso positivo la creazione come un'azione di gloria, non come uno svuotamento di Dio. Se l'altro da Dio è inteso come un « alteramento » dell'essenza di Dio, e ciò non conduce coerentemente a un sistema formalmente ed esplicitamente monista, allora ciò si associa fatalmente ad un'idea di una « decadenza » di Dio. Mentre infatti la figura divina originaria conserva attributi della potenza, la seconda figura, la figura dell'« altro », assume inevitabilmente elementi di negatività. Quando cioè il mondo viene inteso come un « alteramento » dell'essenza di Dio all'interno di una religione biblica, ciò è inevitabilmente associato ad una « decadenza » di Dio: dall'antico gnosticismo alla mistica ebraica, alla kabbala, gli esempi sono numerosi e qualificati.

Il mondo appare così come la « passio essentialis Dei ». E ciò avviene anche nella teologia del Küng dove la negazione della immutabilità di Dio è vista soprattutto come negazione della impassibilità di Dio. Ciò è del resto caratteristico di tutte le dottrine kenotiche. Il padre Sergio Bulgakof, che ha sviluppato con maggior profondità e ampiezza, in questo secolo, la cristologia kenotica, non solo estende la « kénosis » a tutta la Trinità, ma la pone in essere con l'inizio stesso del mondo. La creazione pone Dio nel tempo ed egli diviene con il mondo. L'atto kenotico riguarda direttamente lo Spirito e il Verbo. La « kénosis » dello Spirito dà luogo alla materia, quella del Verbo alle forme del tempo e del mondo: la « kénosis » del Verbo e dello Spirito è anche la « kénosis » del Padre. Il Figlio è già dunque, nella creazione, l'Agnello di Dio, « ucciso sin dalla origine del mondo ». Perciò il Golgotha storico è la traduzione fenomenica del Golgotha metafisico (23). Le teorie kenotiche non sono gnostiche: ma rimane tuttavia il fatto che il mondo stesso, la creazione è vista sotto una luce negativa come svuotamento di Dio, come la sua « uccisione ».

Le teorie kenotiche non pongono direttamente lo svuotamento nell'essenza di Dio perché distinguono, per usare la terminologia di Bulgakov, una « vita in sé » e una « vita per sé » (i termini sono una reinterpretazione di quelli hegeliani). La « kénosis » riguarderebbe la vita divina in sé, ma non la vita divina per sé. La vita in sé è l'essenza, la vita per sé è la coscienza di Dio. La teoria può essere facilmente soggetta a critiche: può la coscienza di sé non far parte dell'essenza di Dio? E' comunque significativo che anche la forma intenzionalmente mitigata della alterazione di

(23) S. Bulgakov, « Du Verbe Incarné » (L'agneau de Dieu) - Paris 1944, Aubier, p. 238.

Dio rappresentata dalle teorie kenotiche finisce per condurre a vedere la creazione come « negazione » (sia pur a livello coscienziale) che Dio compie di sé. Il collocare in qualsiasi modo la genesi del mondo nell'essenza di Dio conduce alla creazione come a una « negatività » per rispetto a Dio.

## « ... PASSUS ET SEPULTUS EST »

Rimane tuttavia aperto un problema: il Nuovo Testamento ci parla della sofferenza di Gesù: e questa sofferenza non può non essere riferita al Verbo senza cadere di fatto in un nestorianesimo implicito e senza fare della « communicatio idiomatum » un discorso che non ha fondamento proprio nella realtà. Ma Calcedonia vieta anche di intendere la « passio Verbi » come indistinta dalla « passio hominis »: occorre che si conservi, al tempo stesso, l'unità della persona e la distinzione delle nature.

Tutte le dottrine che pongono la sofferenza di Dio nella essenza divina tendono a interpretare la « passio Verbi » in relazione al Padre. Nelle teologie della « kénosis », il Verbo perde la coscienza della sua relazione intradivina al Padre e sperimenta l'abbandono del Padre: si tratta di un evento intratrinitario, che oppone radicalmente il Padre al Verbo. La sofferenza del Verbo è dunque la perdita del Padre, e così dunque della coscienza di sé come Dio. Hegel interpreta invece la passione e la morte di Gesù come Dio divenuto veramente l'altro da sé. La Trinità è « tolta » nella rappresentazione hegeliana, Dio è, per dire così, del tutto in Cristo, divenuto compiutamente finitezza: la morte è la suprema finitezza: « la finitezza suprema non è la vita reale, ma la morte, la sofferenza della morte: essa è la negazione suprema, la più astratta, il limite, la finitezza nel suo limite estremo » (24). La sofferenza del Verbo è vista, in ambedue i casi, come contrapposta al Padre, cioè come rivolta verso l'alto.

Ma non è questa l'unica possibilità di comprendere la « sofferenza di Dio »: né è questa la possibilità verso cui ci orienta la Scrittura. E' proprio della Bibbia descrivere Dio come soggetto di passioni: l'ira, il pentimento, lo sdegno, l'amore. Queste passioni sono rivolte verso l'uomo, hanno l'uomo per oggetto. L'azione stessa di Dio nella Bibbia (dalla creazione alla salvezza) ha per fondamento la passione d'amore di Dio per l'uomo.

La figura biblica del divino è quella del Dio che ama, e perciò del Dio che soffre: l'amore infatti comporta inevitabilmente e in-

(24) Leçons, cit. p. 152.

trinsecamente la sofferenza. L'amore di Dio significa la sofferenza di Dio. Ora queste espressioni non possono essere considerate semplici antropomorfismi, perché la Bibbia vuole appunto rivelare l'« umanità di Dio ». Se l'uomo è l'immagine di Dio, Dio è dunque simile all'uomo; la rivelazione biblica esprime questa somiglianza. Dio è persona; Dio ama, Dio soffre per l'abbandono dell'uomo, per il rigetto che Israele fa del suo amore.

L'applicazione a Dio della categoria della « passio » è più difficile della categoria dell'« actio »: dire che Dio agisce sembra diverso da dire che Dio soffre. Il termine "soffrire" sembra comportare, più del termine "agire", una determinazione di Dio da parte delle creature. Diciamo sembra: perché anche il termine azione comporta di per sé una determinazione passiva nell'agente, che è determinato dalla natura della sua opera. L'agire può essere predicato di Dio solo « ad modum Dei », in modo da escludere sia la necessità del creare sia la necessità di una determinata creazione.

Però anche il patire può essere predicato di Dio « ad modum Dei ». Dio ama l'uomo non per una necessità che esso induca in lui, ma perché liberamente desidera di amarlo, e ha liberamente accettato di soffrire a causa del rifiuto d'amore della sua creatura. Dio può perciò soffrire per l'abbandono dell'uomo senza divenire soggetto alla creatura, senza perdere la sua signoria o la sua libertà. E' così pensabile una sofferenza di Dio, frutto del suo amore, e una sofferenza infinita nata da un amore infinito. Questa sofferenza di Dio è diversa da quella supposta dalle teorie kenotiche e da quelle della « storicità di Dio »: la sofferenza di Dio non è una sorta di alteramento nella sua essenza (Hegel) o nella sua coscienza (Bulgakov e i kenotici in genere), ma è una altissima « actio Dei », è l'integrale e piena manifestazione del suo amore. Si può parlare dunque di una passione di Dio, di un « Deus passus », senza porre a fondamento della « passio Dei » un alteramento dell'essenza divina.

L'amore di Dio si manifesta compiutamente nell'Incarnazione del Verbo, sia nell'« opus Incarnationis » comune alle tre persone divine sia all'incarnazione « in facto esse », nella relazione di unione che unisce l'umanità assunta al Verbo Incarnato.

L'umanità di Gesù è chiamata a vivere « ad modum hominis » la « passio Dei ». Vi è dunque una traduzione nel registro della natura assunta della « passio » della Persona assumente. Come può essere vissuta umanamente la « passio Dei? ». Essa è, come abbiamo visto, la sofferenza d'amore di Dio per l'abbandono dell'uomo e in particolare per l'abbandono di Israele. Su un registro umano, essa non può essere tradotta che nella passione corrispondente: quella dell'uomo abbandonato da Dio, identificato con l'Israele carnale e con il peccato dell'umanità.

La redenzione consiste nell'aver tradotto in esperienza assoluta umana una esperienza assoluta divina, di avere vissuto in forma umana l'esperienza dell'amore e della sofferenza di Dio privato dell'uomo e del suo popolo: e ciò non poteva compiersi che nell'esperienza dell'uomo e del popolo abbandonato da Dio. Così entrava nella storia umana l'assoluto amore di Dio, che l'uomo aveva respinto. Ciò che era proprio di Dio (l'amore infinito - sofferenza infinita per il fallimento della creazione nell'uomo e della salvezza in Israele) era vissuto da un uomo come esperienza dell'essere abbandonato e rigettato da Dio. Ma così il seme divino entrava finalmente nella terra umana. Nel grande trapasso la redenzione era compiuta, l'uomo aveva vissuto da uomo la passione di Dio.

L'errore delle teorie che vedono nella passione di Cristo un evento intradivino, l'alterazione della essenza e della coscienza di Dio, non tengono dunque conto di un principio fondamentale per la cristologia: noi conosciamo le manifestazioni del Verbo attraverso l'umanità di Cristo. Le azioni di Cristo sono azioni del Verbo, ma lo sono « ad modum Verbi ». Il principio di Calcedonia, per cui ogni natura opera ciò che le è proprio, è un principio perfettamente coerente con la affermazione dell'unione ipostatica. La « communicatio idiomatum » può essere così enunciata: il Verbo persona assumente comunica ciò che è proprio del Verbo all'uomo, ma in maniera che la natura umana rimanga identica a se stessa: e l'umanità assunta riceve omogeneamente alla sua identità il Verbo e gli comunica la sua fedele traduzione in chiave umana della Persona divina. Il Verbo è così vissuto in forma umana: ma per ciò stesso finalmente l'uomo è vissuto in forma divina, posto come figlio del Padre, secondo il disegno eterno prestabilità in Dio e attuato finalmente, nella pienezza dei tempi, in Cristo.

Negare la mediazione della natura umana assunta alla « passio Dei », non tenere conto che il racconto evangelico e tutte le proposizioni cristologiche mantengono, secondo il dogma di Calcedonia, questo riferimento immediato alla umanità di Cristo e, solo attraverso tale mediazione, al Verbo, è cadere in una nuova forma di docetismo. Il riferimento, diretto all'umanità assunta e mediato al Verbo, dei racconti evangelici e delle proposizioni cristologiche permette di applicare, nel riferimento al medesimo soggetto, il Cristo, un principio di analogia, che può essere così enunciato: in Cristo, ciò che è umano nell'umanità assunta è divino nel Verbo. Ciò traduce l'affermazione già fatta; in Cristo l'uomo agisce e soffre « ad modum hominis » ciò che il Verbo agisce e soffre « ad modum Dei ».

La comprensione, la volizione, l'azione, la passione di Cristo sono la traduzione umana e storica della Persona divina: la duali-

tà delle nature e di tutto ciò che alle nature consegue si concilia con la perfetta egemonia della Persona del Verbo nella umanità assunta, in modo che gli atti delle due nature sono anche gli atti della medesima Persona.

Il principio di analogia che abbiamo sopra enunziato potrebbe valere anche come indicazione di un nuovo tipo di analogia, l'« analogia hominis ». Si potrebbe esporre la dottrina della analogia non più solo in riferimento all'essere e al linguaggio, ma inquadrando questa dimensione nel concetto teologico dell'uomo immagine di Dio e causa esemplare e finale della creazione, figlio infine del Padre.

Ciò che è propriamente umano nell'uomo è propriamente divino in Dio. Dio non può essere così colto solo come l'esaltazione della potenza che si spiega nel cosmo e nella sapienza che vi provvede: può essere inteso, nella croce di Cristo, quello che Paolo chiama la « debolezza » e la « stoltezza » di Dio. Perché nell'uomo le cose più umane non sono il potere e il sapere, ma il credere, lo sperare e l'amare che, dal punto di vista della pura potenza o della pura sapienza, non sono perfezioni. Se l'analogia è stabilita tra Dio e creazione, allora Dio appare soprattutto come il Signore e il fondamento delle cose, e il paganesimo non è ancora del tutto vinto. Ma se l'analogia viene fondata teologicamente sulla nozione dell'uomo come immagine di Dio e figlio del Padre, allora il « proprium hominis », il suo sapere e potere amare, il suo divenir debole per amore, tutto ciò diviene la propria rivelazione del volto di Dio.

Ciò non significa negare la dottrina filosofica della analogia, significa riqualificarla dal punto di vista della fede, ricondurre l'analogia del linguaggio all'unione tra Dio e uomo che la rivelazione ci ha manifestato.

Ci pare dunque che il dogma di Calcedonia non supponga la teoria di un Dio impassibile né che l'« alteramento » della essenza di Dio sia l'unica condizione per rendere conto della « passio Dei ».

## UN NUOVO TIPO DI DOCETISMO

Alla base delle teorie che spiegano la « passio Dei » con una mutazione dell'essenza di Dio, sta di fatto un nuovo tipo di docetismo, che riferisce immediatamente al Verbo, senza la mediazione dell'umanità assunta, le proposizioni cristologiche e i fatti evangelici. Se ad esempio il lamento di Gesù sull'abbandono di Dio è immediatamente riferito al Verbo, allora la teoria kenotica o il

mutamento nell'essenza sembrano fondate sulla lettera del Vangelo.

La teologia dell'«alteramento» di Dio può considerarsi connessa a una cristologia doceta perché attribuisce le azioni di Gesù solo a Dio. In questa teologia, Dio si è risolto nell'uomo, e le azioni umane sono divine proprio perché umane: l'umanità può apparire come altro da Dio, ma non lo è veramente. In una forma più complessa e più sofisticata, il contrasto dell'apparire e dell'essere vive nella teologia dell'« alteramento » di Dio come nella antica cristologia doceta, che esaltava invece la immutabilità divina.

Una affermazione astratta della immutabilità di Dio come la affermazione egualmente astratta della sua mutabilità hanno così il medesimo risultato: di togliere alla umanità di Cristo la sua radicale distinzione da Dio, e di farne un aspetto (apparenza) di Dio.

Il Küng non può certo considerarsi l'unico e nemmeno il più radicale portatore della teoria dell'« alteramento » di Dio. Le nuove correnti teologiche che tendono a risolvere il Logos nel Cristo giungono di fatto alla medesima conclusione e si pongono come superamento del dogma di Calcedonia.

Hegel può essere un modello per questi teologi solo se essi sono disposti ad accettare la sua filosofia, fondata sulla sostituzione della parola e del discorso all'essere (o sull'inclusione dell'essere nel discorso). Senza l'accettazione del presupposto hegeliano, non è possibile fondare la storicità di Dio, come Hegel la intende. I nuovi teologi devono allora ricorrere a una diversa filosofia per fondare la cristologia sull'« alteramento » di Dio (25).

(25) Cfr. ad es. Piet Schoonenberg, « The Christ », trad. dall'olandese, Sheed and Ward, London 1972: i saggi di Elmar Klinger e Dietrich Wiederker in « Mysterum Salutis », V/I trad. Ital. Queriniana 1972.

# L'Assunzione di Maria e la credenza della Chiesa primitiva

FRANCESCO SPEDALIERI

« Voce di secoli — subito dopo la proclamazione del domma dell'Assunzione esclamava Pio XII — anzi, diremmo, voce dell'eternità è la Nostra, che, con l'assistenza dello Spirito Santo, ha solennemente definito l'insigne privilegio della Madre celeste » (1). Ma l'espressione era poi felice?

Anche recentemente si è asserito che, per avere valide testimonianze dell'antica credenza bisogna scendere sino al secolo sesto o anche settimo (2). Forse con gli apocrifi si potrebbe risalire al secolo terzo (3); ma la loro autorità è legittimamente contestata, e il fatto che la bolla di definizione non li menzioni è molto significativo (4).

Pensiamo tuttavia, di trovare una chiara testimonianza nella omelia ottava sul Vangelo di Luca di Origene. Difatti l'alessandrino interpretando il cantico: « L'anima mia magnifica il Signore, e il mio spirito esulta di gioia in Dio, mio Salvatore », dapprima asserisce che lo Spirito Santo presenta come modello da imitare la perfezione di Maria; poi, proseguendo nel suo commento, pone uno stretto nesso tra l'esultanza della Madre del Salvatore e la ricompensa promessa ai giusti, quando insieme con Cristo regneranno nei cieli. Se non erriamo, egli propone la gloria già posseduta da Maria, quale tipo e figura della ricompensa finale, riservata ai giusti dopo la risurrezione dei corpi.

---

(1) « Acta Apostolicae Sedis », 1950, pag. 780.

(2) Cfr. Galot J., « Le mystère de l'Assomption » in « Maria, études sur la sainte Vierge sous la direction d'Hubert Du Maunoir », t. VII, p. 162 ss. (Paris 1964).

(3) Cfr. Cothenet E., « Marie dans les apocryphes », « ivi » t. VI, pp. 71-155.

(4) Tuttavia ci sembra di non poter condividere, anche perché nel suo insieme errato, l'asserto di Galot, « l. c. », p. 164: « ... pour l'affirmation de l'Assomption ne peut-il avoir aucune tradition historique, seules les vues de la foi, avec quelque raisonnement théologique, peuvent y conduire. L'essentiel du dogme de l'Assomption se trouve en dehors du domaine de l'histoire ».

Prima però di entrare in argomento ci sia consentito di dare una breve sintesi dell'omelia, anche perché sia noto il contesto.

Origene comincia con spiegare come l'anima di Maria magnifica realmente il Signore. Immagine dell'invisibile Iddio è il Salvatore; e l'anima è stata creata ad immagine del Creatore per essere immagine dell'Immagine. Ognuno di noi ha Cristo per modello: e, come i pittori che s'industriano con la loro arte a ritrarre per esempio il volto di un re, così anche noi poniamo nell'anima nostra una immagine grande o piccola, difforme oppure insozzata, o anche distinta luminosa e perfetta. Se l'immagine che vi avrò prodotta è insigne, e l'avrò resa tale con le opere, con i pensieri, con le parole, allora l'immagine divina diviene grande, e lo stesso Signore, la cui immagine è nell'anima nostra, viene esaltato. L'anima perciò di Maria primieramente così magnificava il Signore. E' vero, nel cantico è anche detto che « Dio ha riguardato all'umiltà della sua ancella »; ma nel linguaggio soprattutto biblico umiltà significa misura, grado di perfezione. Lo stesso Salvatore disse: « Imparate da me che sono mite e umile di cuore, e avrete la pace nelle vostre anime ». Dio, quindi, rivolse lo sguardo sull'umiltà di Maria, cioè sulla giustizia, sulla temperanza, sulla fortezza e sulla sapienza della sua serva.

Dal vaticinio, pertanto, verginale si leva una duplice lode: l'anima di Maria predica il Signore, e lo spirito proclama Dio nell'esultanza e nell'amore (5). E così si spiega perché essa soggiunge: « Ecco che da questo momento tutte le generazioni mi diranno beata ».

Tutte le generazioni, ossia tutti i credenti, commenta il grande biblista. Ma, se scruto il motivo — altius aliquid — che se ne adduce, comprenderò come la lode e la venerazione dei credenti sulla terra non è affatto da paragonarsi alla ricompensa che la Madre del Salvatore ha già ricevuto nei cieli. Invero chi si umilia sarà esaltato; e Dio ha rivolto lo sguardo all'umiltà della beata Maria, sicché mirabile è la ricompensa datale dall'Onnipotente.

« E santo è il nome di lui ». Questa fedeltà divina nel retribuire, cioè la misericordia di Dio, si estende di generazione in generazione per quanti lo temono; e, come per Maria, pure per essi è detto: «Fecit virtutem in brachio suo». Quindi se, benché peccatore ti converti al Signore, se lo temi, potrai ascoltare ciò che il Signore ti promette: «Timentibus, inquit, se fecit virtutem». Cioè se lo temi, il Signore ti darà la potenza ossia la potestà regia, l'impero, il dominio di tutto, ti darà il regno perché re anche tu possegga, col re dei re, il regno dei cieli (6).

(5) Origenes, « In Lucam hom. VIII », Migne, « P.G. » t. 13, col. 1820-1821.
(6) « Ivi », col. 1819-1822.

Oggetto della precedente omelia era stato il saluto di Elisabetta; ora l'alessandrino intende spiegare il significato che il Magnificat (Lc. I, 46-55) ha per il credente, e il suo commento è volutamente ristretto e limitato. Così, a proposito del verso 51 a: « Ha messo in opera la forza del suo braccio», considera solo la promessa del regno dei cieli; e sorvola sull'esaltazione degli umili e degli oppressi sulla terra (vv. 52-53) e sulla fedeltà divina in favore d'Israele (vv. 54-55).

Suo scopo era di dimostrare col vaticinio verginale come «principium salutis a mulieribus habuit exordium» (7). Perciò parla della perfezione della Madre del Salvatore quale modello da imitare, e della ricompensa avuta, come tipo e figura della nostra futura esaltazione: « Anima itaque Mariae primum magnificat Dominum, et postea exsultat in Deo. Nisi enim antea credemus, exsultare non possemus ».

E' manifesto che Origene accomoda il testo scritturistico: «L'anima mia celebra il Signore, perché il mio spirito esulta in Dio, mio Salvatore » (8), al suo intento. E nel frammento greco, conservatoci, è messo in evidenza il senso di ricompensa dato all'esultanza dello spirito di Maria: « Quindi l'anima di Maria magnificava il Signore: e lo spirito di lei esultava in Dio, il Salvatore. Prima la sua anima esaltava: poi lo spirito di lei esultava » (9).

Anzi per meglio chiarire il suo pensiero, non come giustificazione bensì quale enunziato dell'assunto, aggiunge: « Nisi enim antea crederemus, exsultare non possemus ».

Il Magnificat è presentato ai catecumeni come cantico e vaticinio della salvezza. Perciò egli parla della perfezione della Madre del Salvatore, e si sforza d'indagare la sublime e arcana ricompensa da lei avuta, perché tipo e figura della glorificazione finale, promessa ai giusti. L'una e l'altra retribuzione sono prodigi dell'onnipotenza divina, e nel cantico — nota il grande biblista — sono espresse negli stessi termini. E proprio per sottolinearne il nesso, quasi a richiamo della fedeltà divina, cita e considera come passaggio la seconda parte del verso 49: « Et sanctum nomen ejus ».

Inoltre, se sublime è la rimunerazione ricevuta dalla Madre del Salvatore: « In realtà Dio rivolse lo sguardo all'umiltà della beata Maria; appunto per questo, affatto singolare è la ricompensa da-

---

(7) « Ivi », col. 1819: « Ante Joannem prophetat Elisabeth, ante ortum Domini Salvatoris prophetat Maria. Et quomodo peccatum coepit a muliere, et deinceps ad virum usque pervenit: sic et principium salutis a mulieribus habuit exordium, ut caeterae quoque mulieres, sexus fragilitate deposita, imitarentur vitam conversationemque sanctarum earum, quae vel maxime nunc in Evangelio describuntur. Videamus ergo vaticinium virginale ».

(8) Cfr. M.-J. Lagrange, « Evangile selon saint Luc », septième édit., pp. 45-47.

(9) Nell'edizione del Migne, « l.c. » col. 1820-1821.

tale dall'Onnipotente » (10), grande è pure la gloria finale, promessa ai giusti: « Timentibus, inquit, se fecit virtutem ». Inquit: chi parla è la Madre del Salvatore; ed è assai significativo che il grande apologeta ponga direttamente l'asserto, quasi un'esortazione, sulla bocca di lei. La frase poi: « Timentibus se fecit virtutem », propriamente non è una interpretazione bensì un adattamento del verso 51 a: « Fecit virtutem in brachio suo ».

Infine, egli designa la gloria della beata Maria come altius aliquid, cioè una sublime e arcana realtà che ha bisogno di profondo intuito. Ora, nel «Contra Celsum», parlando della risurrezione finale la definisce « dogma altum et enarratu difficile » (11). E candidamente confessiamo di non essere alieni dall'interpretare nello stesso senso la dizione dell'omelia sul Vangelo di san Luca, soprattutto perché l'avvenuta glorificazione di Maria ci è data quale valido motivo per il possesso del regno dei cieli.

Che poi, il possesso del regno dei cieli, promesso ai timorati di Dio, sia la ricompensa ultima e definitiva, riguardi cioè anche il corpo, risulta evidente dall'insieme del testo. Perciò egli fa appello all'onnipotenza divina; a bello studio sorvola sui versi 52-55, nonostante la loro diretta dipendenza dal verso 51 a: « Fecit virtutem in brachio suo »; e così si esprime nella perorazione: « Pertanto, se temi Dio, ti darà la fortezza ossia il dominio, ti darà il regno perché divenuto re possegga sotto il re dei re il regno dei cieli, per i meriti di Cristo Gesù, al quale spetta la gloria e l'impero nei secoli dei secoli. Amen » (12).

Il possesso del regno dei cieli pertanto è la ricompensa del regno di Cristo nel cuore che Origene, nel «Commentarium in Matthaeum», descriveva in questi termini: «Se poi, indaghi il significato dell'asserto: "Di essi è il regno dei cieli", puoi dire che il regno di essi è Cristo in quanto regno, giacché ottiene il dominio sullo spirito di colui che non è suddito del peccato, che regna nel corpo mortale di quelli che ad esso si sono assoggettati. E, quando dico che Cristo regna nello spirito di lui, intendo dire: Cristo in quanto è giustizia e sapienza e verità e le altre virtù, regna in colui che è divenuto cielo, portando l'immagine di Chi è in cielo; e in ogni potestà angelica e in quanti altri, che non solo in questo secolo ma anche nel secolo futuro sono detti santi » (13).

Così dunque, il giusto portando l'immagine di chi è sopra i cieli, diviene re perché sotto il re dei re possegga il regno dei cieli,

---

(10) « Ivi », col. 1821: « Respexit autem Deus in humilitatem beatae Mariae, propterea "fecit" Illi magna qui potens est ».

(11) « Contra Celsum », l. VIII, n. 32. « PG. » t. 11, col. 1146.

(12) « L.c. », col. 1822.

(13) « Commentarium in Matthaeum », t. XIV, n. 7, « PG. » t. 13, col. 1197-1200.

ossia condivida col re dei re la gloria finale. Ed ecco con quali accenti l'alessandrino manifestava l'anelito del suo nobilissimo animo nel «De oratione»: «Che, dunque, il nostro corpo soggetto a corruzione sia già rivestito di quella santità e incorruttibilità, propria della castità e della purezza; e, soppressa la morte, quanto vi è in noi di mortale rivesta l'immortalità propria del Padre, affinché regnando Dio in noi oramai usufruiamo dei beni della rigenerazione e della risurrezione » (14).

Concludendo, l'alessandrino si propone di dimostrare che come il peccato così pure i beni della redenzione («ta agata»), o secondo l'espressione di san Girolamo la salvezza, hanno inizio con la donna (15). Perciò considera come oggetto del vaticinio verginale la perfezione e la ricompensa, già ricevuta, della Madre del Salvatore e con quest'ultima la promessa del possesso del regno dei cieli, fatta ai giusti. E quindi, se i beni della redenzione hanno inizio con la donna, la Madre del Salvatore è già in possesso del regno dei cieli, ossia della gloria finale dei giusti.

Così, poco dopo il 230, il grande alessandrino inculcava ai catecumeni come verità rivelata la già avvenuta glorificazione di Maria.

* * *

Ancora alcuni decenni e verso la fine del quarto secolo Epifanio darà inizio a una vera problematica sulla morte e sulla risurrezione della santa Vergine, non senza aver dichiarato che la definitiva ricompensa della Madre del Signore esige la glorificazione del suo corpo: « Come non possederà col corpo il regno dei cieli santa Maria: essa Vergine intemerata, fedele, che mai ammise alcunché di sordido ma rimase illibata? » (16). Il santo vescovo aggiunge un argomento di somma convenienza; e il futuro, con funzione meramente rettorica (17), sottolinea la certezza dell'evento, da lui considerato come già avvenuto. Difatti nei due brani, in cui pone la questione della morte e della risurrezione di Maria, egli sicura-

(14) « De oratione », n. 25, « PG. » t. 11, col. 499-500.

(15) Diamo la traduzione latina del frammento greco, fatta da Ruaeus, « l.c. », nota 21, col. 1819-1820: « Sicut a muliere peccatum coepit et postea ad virum pervenit: Ita etiam bona ex mulieribus exorta sunt ... Caeterum videamus virginalem prophetiam: "Magnificat anima mea Dominum" ».

(16) « Adversus Haereses, 1, I, t. III, haeres. 42, refut. » 6 « PG. » t. 41, col. 777-778.

(17) Cfr. D. Fernandez, « De morte et assumptione Mariae juxta Epiphanium » in « Ephemerides Mariologicae » 1958, pag. 388 ss. D. Fernandez ivi, pag. 394 scrive: « Textus graecus valde confusus et perdifficilis est, unde etiam diversissimae interpretationes proveniunt ».

mente parla della fine della vita terrena di lei: fine gloriosa e attuata con arcano stupendo prodigio.

Così nel primo brano, dopo aver sottolineato la sollecitudine del Signore per la Madre, fonte e principio della verginità perché da lei era la vita (18), accenna al silenzio della Scrittura sulla morte della Vergine, e lo spiega col sorprendente miracolo, che se conosciuto avrebbe potuto sconvolgere l'intelligenza umana. Sicché soggiunge: « Pertanto io non oso parlarne, ma riflettendo m'induco a tacere» (19). Indaga, tuttavia, e opina di poter cogliere un duplice cenno sulla fine di Maria, nella profezia cioè di Simeone e nell'Apocalisse (XII, 13-14).

Nella confutazione poi dei Colliridiani, ossia nel secondo brano, formula tre ipotesi e così espone il suo pensiero: « Invero la santa Vergine sia che morì e fu sepolta, chiuse la sua vita con onore, e illibata sino alla fine e con la corona della verginità; sia che subì una morte violenta secondo quanto è stato scritto: "Una spada trapasserà l'anima di lei", tra i martiri è il suo nome e nella beatitudine [gloria] il santo suo corpo: per mezzo di lei rifulse nel mondo la luce; e sia che rimase [col corpo, cioè immortale] poiché nulla è impossibile a Dio se lo vuole: in effetti nessuno conosce la sua fine [come cioè finì i suoi giorni]» (20).

Irritato da avversari che arguivano dalla morte e dalla sepoltura di Maria per negarne la verginità perpetua, oppone il silenzio della Scrittura (21). Silenzio, aggiunge Epifanio, di per sé assai eloquente sia « per il singolare [del tutto eccezionale] meraviglioso evento e sia a motivo del santo e venerando corpo, perché di Lei nessuno opini secondo [il sentire del] la carne. E perciò — così continua il testo — non sappiamo se sia morta e se sia stata seppellita. No, non è affatto ammissibile che abbia conosciuto l'unione carnale » (22).

« La Scrittura, quindi, lascia nell'incertezza [tace] perché si eleva al disopra dell'umano pensare » (23), con silenzio qualificato, quasi per non dare ansa alle aberrazioni degli eretici. E pensiamo

(18) « L.c. », 1, III, t. II, « haeres. » 78, 10; « PG. » t. 42, col. 713-714.

(19) « Ivi », n. 11, col. 715-716.

(20) Ivi, « haeres. » 78, n. 24, col. 737-738.

(21) A proposito dell'inciso finale del secondo brano e da noi tradotto: « ... In effetti nessuno conosce la sua fine », notiamo ch'esso si riferisce al modo con cui la Vergine chiuse i suoi giorni, e richiama il silenzio della Scrittura precedentemente ribadito nel primo brano. Sicché l'asserto di D. Fernandez: « Etenim Epiphanius non tantum loquitur de Sacra Scriptura, sed etiam statum objectivum quaestionis saeculo IV patefacit. Ex his verbis studiosissimi Episcopi etiam inferre licet tunc temporis nondum traditionem de sepulcro Mariae in Getsemani existere ». (« l.c. », pp. 398-399) non rispecchia il pensiero del santo vescovo, e dipende da una errata e confusa interpretazione dei due brani.

(22) « L.c. », « haeres. » 78, n. 11, col. 715-716.

(23) « Ivi ».

che per un difensore così appassionato della ortodossia l'aver additato « il sorprendente e meraviglioso evento » quale motivo determinante del silenzio della Scrittura sulla morte della Vergine, equivaleva a riconoscerlo come noto e oggetto della comune credenza: così come certo e oggetto di fede è l'altro motivo da lui addotto.

Ma a quale aberrazione avrebbe dato ansa il singolare e meraviglioso evento, se non all'eresia dei Colliridiani, che rendevano un culto superstizioso a Maria, quasi a una dea, e contro i quali Epifanio riprendendo le considerazioni fatte in precedenza oppone il silenzio della Scrittura?

Pertanto anch'egli non può non riflettere sul sorprendente prodigio, ma indotto dall'autorità della Scrittura s'impone il silenzio.

E questo prodigio sarebbe forse l'«altius aliquid» di Origene, ossia la glorificazione definitiva già attuata per la Madre del Salvatore? A suggerirlo sarebbe la terza ipotesi, basata sul commento del testo dell'Apocalisse e data come possibile. L'immortalità invero, nei suoi stessi termini, implica la glorificazione definitiva della Vergine ch'egli chiama santa e beata, ed esige la predestinazione della Madre del Salvatore alla gloria finale anticipata. Aggiungiamo ch'essa esplicita il modo con cui Maria avrebbe chiuso la sua esistenza terrena, e appunto per questo Epifanio non osa pronunciarsi, cioè non desidera affatto entrare in discussione con gli Antidicomarianiti e neppure lontanamente favorire le aberrazioni dei Colliridiani, e tace (24).

Una conferma pare che ci venga dalla seconda ipotesi messa a raffronto con la gloria, che i martiri godono in cielo. Difatti tutti i santi, così nello stesso contesto è detto (25), in cielo sono felici: ma, se la Vergine santa e beata morì martire, anche il suo santo corpo sarebbe nella beatitudine e — si noti bene il motivo subito addotto — a causa della sua maternità divina.

Concludendo, il singolare e meraviglioso evento che segnò la fine della vita terrena della Madre del Signore consisteva appunto

---

(24) « L.c. », col. 715-716 e col. 737-738.

(25) « Ivi », « haeres. » 78, n. 25, col. 737-738: « Enimvero sancti omnes magno in honore sunt. Horum est gloriosa requies, horum ex hac vita discessus ad perfectionem transitus est, eorumdem in felicitate sors, in sanctissimis domiciliis inter angelorum choros versantur, habitatio in coelo, occupatio in sacris Litteris est, decus ac splendor sempiterno in honore consistit, quem nulla coniectura potest assequi ... ».

Come nella terza ipotesi così pure nella seconda il nesso tra l'apodosi e la protasi è fondato sul singolare e meraviglioso evento, che contraddistinse la fine dell'esistenza terrena di Maria: e proprio per questo il santo vescovo fa appello alla maternità divina della Vergine. Sicché il Fernandez scrivendo a proposito della seconda ipotesi: « Quid sibi velint haec verba, non facile intelligitur. Si ex his inferri posset Mariam corpore et anima in caelo inveniri juxta Epiphanii sententiam, etiam necessario inferendum erat Mariam martyrium subiisse. » (« l.c. », p. 407), dimostra di non aver compreso il pensiero del vescovo di Salamina. Epifanio basa il suo ragionamento sul « meraviglioso ed eccezionale evento », e non sul modo come la Vergine chiuse i suoi giorni o, nell'ipotesi indicata, sul martirio.

nella glorificazione finale anticipata. E pure Epifanio, nonostante il silenzio opposto agli avversari, medita su di esso e — seguendo almeno in questo, Origene — scruta a fin d'intendere: « quanti profectus sit dicere: Quia fecit mihi magna qui potens est » (26).

* * *

Anche nella Siria si esalta la verginità di Maria, e sant'Efrem la pone in stretto rapporto col trionfo di Cristo sulla morte: « Due vergini / ebbe l'umanità: / una, cagione della vita, / l'altra, cagione della morte; / da Eva spuntò la morte, / ma la vita da Maria » (27).

Ancora: « Per la prole di Maria è benedetta / quella madre che fu maledetta per il figlio suo; / penetrarono sino alle profondità di costei / le benedizioni in forza di quella prole / [la quale] uccise la morte e Satana / che avevano, prostrando, asservito Adamo » (28). E più chiaramente: « Maria è il giardino su cui discese / giù dal Padre la pioggia della benedizione; / di quella effusione essa asperse / il volto di Adamo: / e visse e si levò dal sepolcro / colui che dai suoi nemici nello Sceòl era stato sepolto » (29). L'antitesi Eva-Maria serviva a sottolineare con la perfezione della Vergine la sua maternità divina, e su tale tema copiosa defluiva la vena poetica del santo dottore.

Aggiungiamo che nell'inno XV, dopo aver celebrato la verginità di Maria nel parto, ripigliava: « e muore, ma i suoi segni verginali non sono disciolti! » (30). Così egli intende affermare la verginità perpetua di Maria; l'espressione, tuttavia, pare che alluda all'incorruzione del corpo.

Certo, il Nisseno indagando ulteriormente sullo stesso tema della verginità, ne arguiva altresì l'assunzione. La testimonianza del santo vescovo però non è espressa in termini espliciti, e in questi ultimi decenni si sono avute interpretazioni divergenti. Ne diamo perciò il testo facendolo seguire da un breve commento: « Difatti come, per quel che riguarda la Madre di Dio Maria, la morte regnò da Adamo sino a lei (poiché la morte si appressò pure a lei): appunto, come la morte si spezzò sopra di lei urtando, quasi contro una roccia, contro il frutto della verginità, così in ogni anima che con la verginità domina la vita dei sensi, la potenza della morte si estenua e si dissolve, non trovando in chi immettere il proprio pungiglione. In verità pure il fuoco non può conservarsi, se non vie-

(26) Origene, « l.c. », « In Lucam, hom. » VIII, col. 1821.

(27) Efrem Siro, « Inni alla Vergine », tradotti dal siriaco da G. Ricciotti, Torino 1939, Inno II, strofa 8. Vedi pure Inno IV, strofe 1 e 2.

(28) « Ivi », Inno XVIII, strofa 11. Vedi anche strofa 50.

(29) « Ivi », Inno XVIII, strofa 16. Vedi strofa 26.

(30) « Ivi », strofa 2.

ne alimentato con legna e con paglia e con fieno e con quanto altro brucia: così dunque anche il potere della morte non agisce, se il matrimonio non le appresta la materia e non le prepara i condannati a perire » (31).

Ora l'interpretazione di Ferdinando Cavallera, secondo la quale nel testo il trionfo di Cristo sulla morte solo indirettamente, a motivo cioè della concezione verginale, è attribuito a Maria, non è conforme al contesto e si dimostra falsa (32). Invero Gregorio, avviando il discorso, aveva affermato che dal progenitore Adamo le generazioni e la morte si susseguirono ininterrottamente sino «alla vita verginale» (33), associando con tale denominazione la Madre al Figlio nel trionfo sulla morte. Ulteriormente precisa il suo pensiero col ribadire che « la morte regnò da Adamo sino a lei » [Maria]. Aggiunge, perché non si equivochi, che nell'uccisione del Figlio « la morte si appressò pure a lei » (34): e quindi conclude che « la morte si spezzò sopra di lei urtando, quasi contro una roccia, contro il frutto della verginità ». Notiamo, inoltre, che il santo dottore passando dal più: « la morte si spezzò sopra di lei » al meno: « la potenza della morte si estenua e si dissolve », non istituisce una semplice comparazione (35), bensì addita una relazione di somiglianza e dipendenza, ossia di causa esemplare.

Comunque, il santo dottore considera la vittoria di Cristo sulla

---

(31) Gregorius Nissenus, « De virginitate », c. 13, Migne, « PG. » t. 46, col. 377-380. Cfr. il nostro « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva », vol. I, pp. 271-275.

(32) F. Cavallera, « A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption » in « Bulletin de Litt. Ecclés. » vol. 27, 1926, p. 107: « Il n'en est malheureusement rien, et le passage a un sens assez différent, étranger à toute idée de l'Assomption ». In questi termini egli reagiva contro M. Jugie, il quale aveva avuto il merito d'interpretare il pensiero del Nisseno scrivendo: « Grégoire affirme bien clairement que Marie est morte, mais il affirme aussi non moins clairement que le règne de la mort s'est arrêté à elle, et que la mort s'est brisée contre son Fils, le Fruit béni de la virginité. » (« Echos d'Orient » n. 142, 1926, p. 130). E tuttavia, nel 1940, il ben noto orientalista, indotto dall'autorità del Cavallera, crede di dover precisare ulteriormente la sua interpretazione asserendo: « Marie a-t-elle eu part au triomphe de son Fils en ressuscitant comme lui, après sa mort? Saint Grégoire ne le nie pas, mais il ne l'affirme pas non plus, au moins d'une manière claire et indubitable ». (« la mort et l'assomption de la sainte Vierge - Etude historico-doctrinale », Città del Vaticano).

(33) « L.c. ».

(34) Il senso della proposizione incidentale: « poiché la morte si appressò pure a lei », è determinato dall'asserto: « la morte si spezzò sopra di lei urtando, quasi contro una roccia, contro il frutto della verginità ». La tesi del santo vescovo è che la verginità è più forte della morte; perciò l'espressione « la vita verginale » che associa la Madre al Figlio, designato con l'appellativo di « Frutto della verginità », non è soggetta agli attacchi della morte. Se dunque, la morte urtando contro il Frutto della verginità si spezzò sopra di lei (Maria), con linguaggio bene appropriato la Madre è detta partecipe del trionfo del Figlio. Sicché la frase: « la morte si avvicinò pure a lei » equivale a: la morte si è avvicinata « alla vita verginale », poiché accostandosi al Frutto della verginità, si è avvicinata anche a lei, e — come è detto — spezzandosi sul Figlio si è spezzata sulla Madre.

(35) Così nel 1944, M. Jugie, « l.c. », p. 62.

morte come trionfo della verginità; ma si può ancora parlare di trionfo, se la vergine Madre di Dio — poiché di lei il Nisseno intende ragionare — non ne partecipò i salutari effetti? (36).

Una manifesta conferma ce la dà san Gregorio Nazianzeno, che nel poema « In laudem virginitatis » riprende il ragionamento del suo amico e così si esprime: « Termine poi della Legge Cristo, agli umani / per il sen verginal unito, onde sulla terra oscillaron le nozze. / E cedettero: mentre il mondo si levò migliore, / e la morte correndo, per il corpo corruttibile, dal protoparente / ai nati per discendenza e, per generazione mortali, / s'imbattè nella verginità e perì, come sullo scoglio / di mare un grande flutto, e nell'acqua la fiamma » (37).

All'influsso della Vergine Madre, nota il santo dottore, si deve se il mondo con la pratica della verginità è divenuto migliore. Osserva che il potere della morte si estende a tutti i discendenti di Adamo per via naturale, cioè per generazione. Ed afferma che la corsa (nell'ordine greco: « il viaggio ») della morte non risparmiò nessuno sino allo scontro con la verginità, che le fu fatale. Ora, in questo insieme il termine « verginità » è sinonimo dell'espressione: « la vita verginale » del Nisseno, e include necessariamente — almeno secondo il contesto — la Vergine Madre. La morte, quindi, si appressò anche a lei, certamente non dissociata dal Figlio che ne è il frutto: ma nello scontro s'infranse come onda contro lo scoglio, e perì quasi fiamma che s'immerge nell'acqua.

* * *

Non meno convincente è la testimonianza di Severiano, vescovo di Gabala, il quale riprende, nella sesta omelia sulla creazione del mondo, l'antitesi Eva - Maria per sottolineare la reintegrazione della donna nella santa Vergine.

Conveniva, invero, che la Madre del Signore fosse immune da colpa, e libera dalle pene del peccato di Eva prendesse la difesa del sesso. Perciò l'angelo inizia l'ambasciata col saluto: « Rallegrati, o piena di grazia », comunicando così la liberazione dalle pene, cui era stata condannata Eva. Con questa — Severiano commenta — era il serpente: con te invece è Dio; la progenitrice darà alla luce nell'afflizione e nel dolore: e il Figlio che sarà da te libererà i padri dai loro peccati. Quella sinora era detta misera per la gloria perduta e per le sofferenze patite; men-

(36) Sergius Steph. Fedyniak propone d'interpretare il « Frutto della verginità », contro cui urtando ebbe fine la morte, per la stessa Madre di Dio, vergine per eccellenza (« Mariologia apud PP. Cappadoces », dissert. ad lauream, Romae 1958, pp. 65-66): affermazione del tutto gratuita e aliena dal modo di esprimersi di Gregorio, e dei padri in generale.

(37) « In laudem virginitatis », vers. 433-428. « PG. » t. 37, col. 554.

tre Maria incessantemente è proclamata da tutti beata, perché ripiena di Spirito Santo. Anzi nel cantico del « Magnificat » la Vergine per indicare ch'essa assumeva la persona di Eva: « Sinora — disse vaticinando — oggetto di disprezzo: da questo momento tutte le generazioni mi chiameranno beata » (38).

L'assunto stava a cuore al pio vescovo; e nello stesso intento, commentando subito dopo la condanna di Adamo, osserva come la sentenza divina non toglie, bensì alimenta nel progenitore la speranza della risurrezione (39). La dimostrazione, poi, procede con calore; e per meglio chiarire il suo pensiero l'oratore introduce un ipotetico interlocutore, il quale obiettando la morte di Maria chiede: « E che le giova questo coro di lodi, se essa non le ascolta? ».

La domanda pone in termini precisi il problema della glorificazione del corpo della Madre del Signore; e la risposta non ammette dubbi o tergiversazioni: « Certo, dal fatto di trovarsi in luogo splendido, nella regione dei viventi, la Madre di Colui che è la salvezza, la fonte della luce percettibile — percettibile ai sensi per il corpo, intelleggibile alla mente per la divinità — le ascolta in modo perfetto ». Cristo uomo, sembra dire il vescovo di Gabala, lo si deve a Maria; e dov'è il Figlio — « in luogo splendido, nella regione dei viventi » — ivi è anche la Madre che ne partecipa la perfezione e la gloria. E perciò conclude: « Così dunque, essa è proclamata — e quindi è — interamente beata » (d'olu makarizetai) (40). Pertanto, « la santa Vergine al posto della vergine, poiché anche Eva era vergine quando peccò » (41). Ma non solo nella gloria della ricompensa. Eva dapprima guardò l'albero, e poi ne gustò il frutto: Maria diede prima l'assenso all'annunzio dell'angelo, e dopo ascoltò la beatitudine, fu cioè proclamata beata, mentre ancora viveva sulla terra (42).

Così, la santa Vergine predestinata ad essere la Madre del Signore chiede e ottiene grazia per l'intero sesso femminile, ne diviene l'avvocata: « Quid igitur? Damnationi obnoxius est mulieris sexus manetque in doloribus, nec vinculum solvitur? Venit Chri-

---

(38) « De mundi creatione, oratio VI, n. 19 » - Migne, « PG. » t. 56, col. 497-498. Il testo, da noi direttamente tradotto dal greco, è stato riportato in « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva », vol. I, pp. 310-311.

(39) « Ivi », n. 10, col. 499: «"Donec", inquit, "revertaris in terram, de qua sumptus es.". O sententiam! O clementiam metu plenam! O sententiam consolatione plenam! Nondum expulerat, et revocavit! Nondum rejecerat, et resumpsit! "Donec revertaris in terram de qua sumptus es.". Non dixit: donec delearis, donec dissolvaris, sed "Donec revertaris in terram de qua sumptus es", ut tibi spem resurrectionis substituas. Illo te mitto unde te accepi: ut te tunc accepi, te rursus possum accipere ».

(40) « Ivi », col. 498.

(41) « Ivi », col. 497.

(42) « Ivi », col. 498.

stus qui vinculum solvit: occurrit ea quae Dominum peperit, sexui patrocinans, sancta Virgo pro virgine, nam virgo erat Eva cum peccavit; damnatae dolorem solvit atque gemitum. Sicut enim, si quis in regiam vocatur, suos honoribus augere studet, ac si in angustiis fuerint liberare; sic sancta Virgo in regiam vocata ut divinae generationi ministraret, insolito donata partu, hanc primam gratiam petit; imo accipit » (43).

Concludendo, Severiano parla della piena reintegrazione di Eva nella santa Vergine, fa appello alla maternità divina di Maria e ne addita l'esaltazione e la gloria. Rispondendo poi, all'obbiezione della morte di Maria, concede che le condizioni della vita terrena di lei non erano dissimili da quelle di Eva: ma anche allora — nota espressamente —, « mentre viveva nel corpo, essendo nel corpo », fu proclamata beata ed essa ascoltò la beatitudine.

Nel contesto l'ascolto è indice di ricompensa; a basarsi — come fecero Cavallera (44) e Rivière (45) — sulla proposizione temporale: « mentre viveva nel corpo, essendo nel corpo », per dedurne una distinzione modale nell'ascolto: « con il corpo e senza corpo », non ha senso, e sarebbe non interpretare ma tradire il pensiero del pio vescovo.

Vi è di più. Lo stesso tema della reintegrazione di Eva nella Vergine Maria era divenuto comune anche in Occidente.

Il santo vescovo di Verona, Zenone, oppone ad Eva la Vergine Madre e l'addita come segno di salvezza (46); e altrove, rivolgendo il suo animo grato a Dio: « O Carità — esclama — pia e munifica, potente! Chi non ti ha, nulla possiede. Tu ci hai dato l'Uomo-Dio. Tu hai inclinato la divinità offuscando in qualche modo la sua immensa maestà. Per nove mesi l'hai relegato nel seno verginale quasi in un carcere. Tu hai reintegrato Eva in Maria. Tu hai ricapitolato Adamo in Cristo. Tu hai donato la Croce santa per la salvezza del mondo perduto. Tu hai estenuato il pungolo della morte con la rivelazione della morte dell'Uomo-Dio ... » (47).

E Ambrogio fa ripetutamente appello alla ricapitolazione della

(43) « Ivi », col. 497.

(44) Cavallera F., « A propos d'une enquête patristique sur l'Assomption » in « Bulletin de littérature ecclesiastique » 1926, pp. 97-116.

(45) Rivière J. « Questions mariales d'actualité » in « Revue des sciences religieuses » 1936, pp. 77-82.

(46) Zeno, « Tractatus », 1. I, « tract » XIII, n. 10, « PL. » t. 11, col. 352: « Denique a mullere, quae prior peccaverat, circumcisionis incipt cura. Et quia suasione per aurem irrepens diabolus, Evam vulnerans, interemerat; per aurem intrans Christus in Mariam, universa cordis desecat vitia; vulnusque mulieris, dum de virgine nascitur, curat. Signum salutis accipite corruptelam (Eva) integritas (Maria), partum (Cristo) secuta est virginitas (la Chiesa) ».

(47) « Tractatus », 1. I, « tract. » II « De spe, fide et charitate », n. 9, « l.c. », col. 278 B.

donna in Maria (48); e nel « De institutione virginis » così spiega il suo pensiero: « Vieni, Eva, oramai irreprensibile: vieni, Eva, sebbene un giorno fosti, per quel che ti riguarda, intemperante, ma ora senza colpa nella figlia: vieni, Eva, adesso tale da meritare, non l'espulsione dal paradiso, bensì il rapimento in cielo:... Vieni dunque, Eva, già reintegrata in Maria, che sei non solo d'incitamento alla verginità, ma nello stesso tempo ci hai dato Dio » (49).

Nel testo latino si legge: « Veni, Eva, jam talis ut non de paradiso excludaris, sed rapiaris ad coelum ». La novella Eva — scrivevamo altrove (50) — è Maria: e l'antitesi con la prima donna, esclusa dal paradiso terrestre, suggerisce che la frase « rapiaris ad coelum » s'intenda e dell'anima e del corpo. Dal contesto inoltre, è manifesto che la congiunzione « ut » ha un significato « consecutivo », e non finale; perciò tra l'asserto « jam talis » e il fatto « rapiaris ad coelum » essa pone un nesso deduttivo. Dall'effetto cioè, se ne deduce la causa: dall'assunzione della Vergine considerata già come avvenuta si procede al giudizio della singolare perfezione di lei.

E che all'insegnamento del santo dottore fosse conforme la comune credenza è evidente dal modo come si esprime e da quanto, nel capitolo settimo, scrive sui sentimenti di Maria ai piedi della croce: « Stava — così egli — ai piedi della Croce la Madre, e, mentre i discepoli se n'erano fuggiti, stava intrepida ... Fissava il pio sguardo sulle ferite del Figlio, per mezzo del quale sapeva che si compiva la redenzione di tutti. Assisteva alla scena straziante la Madre che non paventava uccisore. Il Figlio pendeva dalla croce, e la Madre si offriva ai nemici di lui. Se soltanto intendeva di essere uccisa prima del Figlio, da lodarsi l'affetto materno, che non voleva sopravvivere al Figlio; se invece cercava di morire col Figlio, lo era perché consapevole del mistero di aver cioè dato la vita a Colui che doveva risorgere, bramava di risorgere con Lui: anche perché conoscendo il fine redentivo della morte del Figlio, forse avrebbe ambito di contribuire in qualche modo con la sua morte alla redenzione universale » (51).

Sul Calvario i sentimenti della Vergine erano tali, quali con-

---

(48) Cfr. « De obitu Theodosii », n. 46-47, « PL. » t. 16, col., 1464-1465.

(49) « De institutione virginis », c. V, n. 32-33, « l.c. » t. 16, col. 327-328.

(50) « Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva », vol. I, pag. 443.

(51) « L.c. », n. 49, col. 233: « Stabat ante crucem mater, et fugientibus viris, stabat intrepida. Videte utrum pudorem mutare potuerit mater Jesu, quae animum non mutavit. Spectabat piis oculis filii vulnera, per quem sciebat omnibus futuram redemptionem. Stabat non degeneri mater spectaculo, quae non metuebat peremptorem. Pendebat in cruce filius, mater se persecutoribus offerebat. Si hoc solum esset, ut ante filium prosterneretur, laudandus pietatis affectus, quod supertes filio esse nolebat: sin vero ut cum filio moreretur, cum eodem gestiebat resurgere, non ignara mysterii quod genuisset resurrecturum: simul quae publico usui impendi mortem filii noverat, praestolabatur si forte etiam sua morte publico muneri aliquid adderetur ».

venivano alla Madre del Signore: « Sed nec Maria minor, quam matrem Christi decebat » (52). Inoltre, fine della compassione della Vergine ai piedi della croce era di condividere le pene del Figlio, per poi risorgere insieme con Lui. Prudenza soprannaturale, commenta il santo vescovo, che era stata oggetto di profezie da parte del vecchio Simeone: « Et ideo prudentiam Mariae haud ignaram mysterii coelestis ostendit » (53). Se quindi, la perfezione di Maria era tale da meritare il rapimento in cielo, e l'onore della Madre stava tanto a cuore al Figlio (54), poteva questi, quando venne per essa l'ora voluta dal Padre, non esaudire l'anelito manifestato da Maria sul Calvario? Anelito — si noti — anch'esso oggetto della profezia di Simeone, se il santo dottore definisce la condotta della Madre ai piedi della croce « prudenza affatto consapevole del divino mistero, di aver cioè dato la vita a colui che doveva risorgere » (55).

* * *

A queste testimonianze ci sia consentito di aggiungere, per la seconda metà del sesto secolo, la netta affermazione di Anastasio I, patriarca di Antiochia, e quella di Teoteknos, vescovo di Livia e suo contemporaneo.

Il primo nell'omelia per la festività dell'annunciazione del Signore (56), parlando della Madre, con termini calorosi così si esprimeva: « E, poiché Chi è nato dalla Vergine è Re e Signore Iddio, anche Colei che l'ha generato, in senso proprio e con verità è da dirsi, a motivo di Lui, Regina, Signora e Madre di Dio. E pertanto è doveroso che noi, fissando lo sguardo su di Lei e sul Figlio da essa generato secondo la carne, diciamo: Ecco, "avvolta nel manto d'oro, riccamente ornata sta alla tua destra" (57). Difatti come donna, secondo le attribuzioni del sesso femminile, è chiamata Regina e Signora e Madre di Dio: e come Regina è

(52) « Epist. LXIII, ad Ecclesiam Vercellensem », « l.c. », col. 1270-1271.

(53) « Expositio in Lucam », 1. II, n. 61, « l.c. », t. 15, col. 1656.

(54) « Epist. LXIII ad Ecclesiam Vercellensem », « l.c. », n. 109, col. 1270: « Nam si religiosum est, quod latroni donatur venis, multo uberius pietatis est quod a filio mater tanto affectu honoratur ».

(55) « Expositio in Lucam », 1. II, « l.c. » - Il « De institutione virginis », « l.c. », scritto due anni dopo (391), precisa ulteriormente il pensiero di Ambrogio.

(56) Tra le opere spurie di santo Atanasio, Migne, « PG. » t. 28, col. 913-940. L'attribuzione ad Anastasio I, patriarca di Antiochia, è fatta con accurata analisi da Cesare Baronio nella lunga ed arguta lettera contro Tommaso Stapleton, pubblicata e premessa all'omelia nello stesso tomo 28 del Migne, « PG. », col. 915-918. Nell'esordio, col. 917-918, è detto espressamente che si tratta di una delle più grandi festività del Signore, chiamata giorno sacro dell'Annunciazione Divina.

(57) Salmo 45, 10. Secondo la testimonianza di Crisippo il salmo 45 era incluso nella primitiva liturgia in onore della Madre del Signore, cfr. B. Capelle, « La fête de la Vierge à Jérusalem » in « Muséon » 1943, p. 23.

celebrata stando alla destra del Figlio, Re di tutti, rivestita del vestito d'oro dell'immortalità, riccamente ornata. E ciò non in senso allegorico, quasi che essa sia presente senza carne e senza corpo, bensì rivestita d'incorruzione e d'immortalità (58) nella sua santissima carne, e mirabile nel congegno e nella strutturazione delle santissime ossa, che le danno forma e ne sono il sostegno. Invero, il novello Adamo dalla carne e dalle ossa di lei, quasi dal progenitore Adamo plasmando tuttavia per sé come da costa la natura umana, unì a sé per sempre detta natura. E perciò, la novella Eva, nominata Madre della vita, rimane rivestita d'immortalità, riccamente ornata, quale primizia di vita immortale di tutti i viventi. Dunque, rivolgendo lo sguardo al medesimo Re, Signore e Dio e alla stessa Regina, Signora e Madre di Dio, diciamo ora e di nuovo ed incessantemente e sempre, con profonda devozione e perspicace sentire: "Alla tua destra sta la Regina, avvolta nel manto d'oro, riccamente ornata".» (59).

La perorazione continua col richiamo del verso 11 del medesimo salmo 45, con l'invocazione dell'onnipotenza supplichevole di Maria, col coro di lodi di tutta la curia celeste in onore della sempre vergine Madre di Dio.

L'unione intima della Madre col Figlio e la missione della Madre quale novella Eva l'induce a interpretare il verso 10 del salmo 45 in senso allegorico: a considerare l'esaltazione della Vergine Madre, tutta santa, come primizia della gloria finale, riservata ai giusti: e a ricorrere all'efficacia della sua potente intercessione. Maria — egli afferma — nella sua qualità di novella Eva è la Madre della vita; e perciò rimane rivestita d'incorruzione e d'immortalità come primizia di tutti i viventi: lo esige cioè la unione intima col Figlio nell'opera di salvezza e la sua maternità spirituale.

Non meno importante è la testimonianza del vescovo di Livia, anche perché ci attesta l'introduzione della festa dell'assunzione di Maria in una chiesa locale della Palestina (60). Dopo la resurrezione, l'ascensione al cielo e la gloria del Signore alla destra del Padre, pure la solennità dell'assunzione reclama un cantico di esultanza e di amore (61). E il pio vescovo moltiplica gli argo-

(58) L'« incorruzione » non esclude necessariamente la morte; e l'« immortalità » può avere inizio anche con la risurrezione.

(59) « L.c. », n. 14-15, col. 937-940.

(60) Théoteknos de Livias, « Encomiom sur l'Assomption », edito da A. Wenger in « L'Assomption », pp. 276-285.

(61) Il termine « Assunzione » per indicare la festa del 15 agosto è ripetuto anche nel corso dell'omelia. M. Jugie osserva che in Palestina, e precisamente a Gerusalemme, nella prima metà del sec. VI la solennità era chiamata « la Memoria della Madre di Dio » e il mistero, che si celebrava, col nome di « trapasso » o di « trasposizione ». Teoteknos chiama la solennità del 15 agosto « la festa delle feste » e pare che sia il primo ad attribuirle il nome di « Assunzione della sempre Vergine ».

menti per dimostrare la realtà del singolare privilegio: « Era conveniente che il corpo santissimo di Maria, il corpo che ha portato l'Altissimo, tempio di Dio, non soggetto a corruzione, risplendente per l'abbondanza di grazia divina e pieno di gloria fosse trasportato dagli apostoli in compagnia degli angeli: che per poco tempo fosse sepolto nella terra per essere con l'anima gradita a Dio sublimato nella gloria del cielo ... Perciò il corpo immacolato della santissima e la sua anima, amata da Dio, e pura, furono portati in cielo scortati dagli angeli. La santa è stata accetta a Dio Padre: la Vergine al Verbo sostanziale, generato dal Padre prima di tutti i secoli: la Vergine è stata accetta allo Spirito vivificante, che illumina tutto e tutti ci rende cittadini del cielo. Invero, se Enoc è stato tolto da questo mondo, perché era accetto a Dio, a fin di non essere soggetto alla morte, a maggior ragione Dio ha trasferito, corpo e anima, nel paradiso di delizie, ove incessantemente risplende la luce divina, Colei che fu strumento di salvezza. Se Egli ha ordinato ad Elia, semplice profeta, di salire in cielo su un carro di fuoco, a maggior ragione vi ha trasferito Colei che è stata proclamata eccelsa tra i profeti e che splende e si distingue tra i profeti e gli apostoli, come la luna tra le stelle ... Maria è più in alto che Enoc ed Elia, che tutti i profeti e tutti gli apostoli, più in alto che i cieli ad eccezione solo di Dio... Mentre gli apostoli per ordine del Signore erano intorno al corpo santissimo... si udì un tuono e fu sentito un forte terremoto. Ed essi videro la Vergine santa salire al cielo, affinché lì, ove il Figlio le aveva preparato un posto, godesse ineffabilmente presso il Figlio, con il coro degli arcangeli, coi numerosi profeti che precedono gli apostoli: ella, maestra e profetessa, la esultanza delle vergini, che — come è stato scritto nel Cantico — ha cercato e trovato l'amico... » (62).

La gloria di Maria, alta — dice espressamente Teoteknos — più che creatura, è opera del Figlio, il quale la prescelse come madre affinché da lei fosse distrutto il potere del principe delle tenebre, che in Eva aveva trionfato della donna (63). Essa, la santa e la tutta pura, degna di ogni encomio e della gloriosa ricompensa: essa, madre e vergine, pura e senza macchia (64). Colei che anche nel corpo è pura e senza macchia nasce come i cherubini (65): e l'assunzione rivela la gloria della carne immacolata e del corpo senza macchia della tutta santa (65). Perciò

(62) « L.c., pp. 276-285.
(63) Ivi, pp. 272-274.
(64) « Ivi », p. 274.
(65) Secondo la versione araba, « ivi », p. 274 (6).

il suo corpo non poteva essere soggetto a corruzione (66): e la solennità del 15 agosto, « festa delle feste », è « l'assunzione della sempre Vergine » (67). Maria è nostra sorella e nostra Regina, ed è volata al cielo per essere l'avvocata di tutti, ottenendoci con la sua intercessione i beni spirituali (68): la saggezza, l'unzione dello Spirito Santo, la pace e la carità, il pane della vita (69). La Madre di Dio è la madre di tutti, poiché l'Unigenito e Verbo di Dio ha chiamato suoi fratelli i discepoli (70). Mentre ancora era sulla terra, la Madre di Dio e la sempre Vergine era come una provvidenza universale per quanti credevano; assunta in cielo e intercedendo per noi presso suo Figlio e Dio resta per il genere umano torre inespugnabile (71).

L'omelia non è un capolavoro; ma l'impostazione è netta, e gli argomenti addotti — maternità divina, singolare perfezione e verginità — sono esposti con chiarezza e anche con calore. Una certa dipendenza degli apocrifi testimonia quanto questi ultimi nel secolo sesto erano diffusi, e forse letti nelle adunanze liturgiche. Anzi pensiamo come non sia improbabile che l'omelia di Teodosio, patriarca monofisita di Alessandria, pronunciata il 15 agosto del 566, di tenore popolare e modellata sullo stile proprio degli apocrifi, mirasse a una loro sostituzione (72). Anche Teodosio — ci sia lecito notare — adduce come motivo dell'assunzione la maternità divina, la singolare perfezione e la verginità di Maria: e anch'egli chiude l'orazione panegirica con l'invito a ricorrere alla potente intercessione della Madre di Dio, assunta in cielo (73).

* * *

Le testimonianze riportate ci parlano dell'assunzione della Madre di Dio, come di verità comunemente nota; e negli scritti degli altri Padri non si trova traccia di dubbi o di una discussione in merito (74). Gli apocrifi poi, racconti leggendari di ori-

(66) « Ivi », p. 282; p. 276.
(67) « Ivi », p. 288.
(68) « Ivi », p. 290.
(69) « Ivi », p. 290.
(70) « Ivi », pp. 288-290.
(71) « Ivi », p. 276.
(72) « Ivi », p. 290.
(73) M. Chaine, « Le discours de Théodose patriarche monophysite d'Alexandrie sur la Dormition » in « Revue de l'orient chrétien », 1933-1934, pp. 272-304.
(74) Cfr. O. Faller, « De priorum saeculorum silentio circa assumptionem B. Mariae », Romae 1946: « Dissensio autem de Assumptione corporea Deiparae, uti iam indicavimus, "inter ipsos Patres Ecclesiae nulla" est. Nam non solum nullus eorum factum Assumptionis negat, sive posteriores sive priores Patres consideres, sed ipse "E. Epiphanius" qui solus inter Patres de morte Mariae dubius manet, non tamen de gloria, veritatem

gine locale (75), non fondano bensì presuppongono la comune credenza; sicché le loro divergenze non possono costituire una vera difficoltà, anche perché dai Padri non sono stati mai presi in seria considerazione (76).

Ciò nonostante, K. Rahner per sostenere la errata teoria dell'assunzione di Maria in cielo, e scrive: « Esso (il dogma dell'evoluzione oggettiva del domma (77) ci propone come esempio assunzione) non fu sempre professato esplicitamente. Per lo meno noi uomini di oggi non possiamo scoprire e provare la sua presenza con il suo esatto contenuto. In ogni caso non è esistito prima con la chiarezza, precisione, determinatezza e forza obbligante che oggi ha. Si è in certo senso "evoluto", ha cominciato ad esistere in un senso, che si doveva ancora ulteriormente precisare, perché non si trova già all'inizio della predicazione del Vangelo così come si presenta oggi » (78).

Tuttavia con simili asserzioni si suppone e s'interpreta, ma non si dimostra il fatto o la realtà: e intanto Karl Rahner subito dopo dichiara che « non si possono dedurre, con il rigore e la precisione necessaria, la possibilità e i limiti di uno sviluppo dommatico in genere solo da considerazioni teologiche generali. Dobbiamo tener conto dei fatti reali dell'evoluzione stessa » (79).

---

Assumptionis indicat summa sua veneratione erga sanctissimum corpus Deiparae Virginis, quia "in gloria dormitio ejus" et "in beatitudinibus sanctum ejus corpus, per quam mundo lumen illuxit"».

(75) Cothenet E., « l.c. », p. 148: « Pauvres témoins aux yeux du théologien, les apocryphes méritent cependant de retenir languement l'attention de l'historien, parce qu'ils nous livrent au vif les réactions de l'âme populaire chrétienne et manifestent les progrès de la piété mariale. A ce titre, ils rentrent comme par la petite porte dans le domaines théologique ».

(76) Cothenet E., « l.c. », p. 152: « Rien ne manifeste mieux l'admiration du peuple chrétien pour la Mère du Sauveur que l'extraordinaire floraison des "transitus" (apocrifi) dès le III siècle. En dépit du silence des autorités ecclésiastiques — pensons à la déclaration d'un saint Epiphane: "Personne ne sait quelle a été sa fin" — le genre se développe sous des types divers en toutes les provinces de la chrétienté, de la Haute-Egypte à l'Irlande ».

(77) Rahner, « Sul problema dell'evoluzione del dogma » e « Riflessioni sull'evoluzione dei dogmi » in « Saggi teologici », Paoline 1965, pp. 261-387.

(78) « Ivi », pp. 261-262.

(79) « Ivi », pp. 263-264.

# NOTE

# LO SVILUPPO OMOGENEO DEL DOGMA EUCARISTICO

Tra i punti di dottrina cattolica presi in particolare considerazione dalla cosiddetta problematica teologica contemporanea o se si preferisce, dal più o meno pentecostale aggiornamento pre e post-conciliare, quelli che riguardano l'Eucarestia occupano indubbiamente un posto di primo piano.

Sono messi soprattutto in discussione tre aspetti fondamentali della dottrina eucaristica cattolica tradizionale: l'Eucarestia come sacrificio, la transustanziazione, la speciale presenza reale di Cristo nel sacramento eucaristico.

Credo convenga iniziare la nostra esposizione dalla dottrina costantemente insegnata dal magistero autentico della Chiesa, che dovrebbe considerarsi, anche oggi, non meno di ieri, *proxima fidei regula.*

Parlando del magistero, straordinario e ordinario, della Chiesa la nostra attenzione viene subito attirata dagli interventi ripetuti degli ultimi pontefici e dello stesso secondo concilio Vaticano. Ricordo, seguendo l'ordine cronologico, i documenti di quest'ultimo ventennio, che ci mettono in grado di conoscere quale sia la *mens Ecclesiae* su alcuni punti fondamentali del mistero eucaristico: l'enciclica *Mediator Dei,* sulla liturgia; l'enciclica *Humani generis,* sulle false opinioni che minacciano la integrità della dottrina cattolica; le costituzioni e i decreti del secondo concilio Vaticano; l'enciclica *Mysterium fidei,* sull'Eucarestia; il *Credo del popolo di Dio;* l'inchiesta promossa dalla congregazione per la dottrina della fede su certe opinioni di taluni teologi, che sembrano in contrasto con l'ortodossia: lettera inviata dal cardinale Alfredo Ottaviani, prefetto della congregazione per la dottrina della fede, alle conferenze episcopali e ai superiori maggiori degli ordini e congregazioni religiose, 14 luglio 1966 (1); e infine la *declaratio* della commissione cardinalizia istituita da Paolo VI per l'esame del *Nuovo catechismo olandese,* 15 ottobre 1968 (2).

Ben si sa che gli interventi del magistero sono, in una gran parte dei casi, motivati e giustificati da determinate posizioni dei novatori che intaccano, in qualche punto di dottrina, il *depositum fidei,* di cui la Chiesa è e deve essere vigile e gelosa custode. Non si può comprendere a fondo il significato degli enunciati del Tridentino, se non si tengono presenti le dottrine sostenute dalle principali correnti protestantiche della epoca in merito al mistero eucaristico. Non si comprende a fondo il significato e l'importanza degli odierni interventi del magistero se non si tiene presente il contesto noetico (come si ama dire oggi) dei novatori contemporanei.

---

(1) Cfr. *Il dossier del Catechismo olandese,* Mondadori, 1968, pp. 70 ss.

(2) AAS, LV 1968, nn. 11-12, nov. 1968, pp. 685-691, nn. 5 e 6.

## PRESENZA REALE E TRANSUSTANZIAZIONE

In risposta ai protestanti, il concilio Tridentino, senza pretendere di fare una esposizione sistematica della dottrina eucaristica cattolica, ribadisce solennemente alcuni punti fondamentali contestati dai novatori (3).

Concordi nel rigettare la dottrina cattolica intorno alla messa-sacrificio e alla transustanziazione, i protestanti delle varie correnti non si accordavano sulla interpretazione della tipica presenza di Cristo nell'Eucarestia: si va dalla concezione spiritualista di Zwinglio, per il quale Cristo è presente nel pane e nel vino soltanto come cosa rappresentata nel suo simbolo, alla concezione virtualista di Calvino, che ammette la presenza della virtù o operazione salvifica di Cristo nel pane e nel vino eucaristici, alla concezione decisamente realista di Lutero, il quale sostiene la presenza reale del corpo e del sangue di Cristo unitamente alla sostanza del pane e del vino (consustanziazione).

Parlando di presenza reale secondo il concilio Tridentino, è di obbligo citare anzitutto il canone primo del decreto *De Eucharistia* (D. 883): « Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit, tantummodo esse in ero ut signo vel figura, aut virtute: anathema sit ».

Il canone, come si sa, non fa che riassumere stringatamente — e in forma di anatema — quanto è stato prima spiegato nel decreto correlativo. Il decreto ricorre a varie formule per precisare come debba intendersi questa reale presenza (4).

---

(3) Cfr. sessione XIII - *Decretum de SS.ma Eucharistia,* sessione XXI - *Doctrina de communione sub utraque specie,* sessione XXII - *Doctrina de S. Missae sacrificio.*

(4) In una interessante conferenza tenuta a un gruppo di teologi cattolici e luterani sul tema *La presenza di Cristo nel Sacramento della Cena del Signore secondo la confessione evangelico-luterana,* K. Rahner così riassume e commenta il pensiero del Tridentino: « Il concilio parla di un "contineri" (D 874), di un "sacramentaliter praesens sub substantia nobis adesse" (ivi), di un "suum corpus praebere" (D 874, 876, 877), di un "in Eucharistia esse" (D 786), di un "sub speciebus exsistere" o "contineri" (D 876, 885), di un "esse in sacramento" (D 886), "in hostiis remanere" (D 886). Questo "contineri sub specie illarum rerum sensibilium" viene caratterizzato come un "vere realiter ac substantialiter contineri" (D 874, 883) e contrapposto ad un "tantummodo esse in sacramento ut in signo vel figura aut virtute" (D 883).

« Questa "realis praesentia" (D 874) viene designata come una presenza che non "verbis vix exprimere possumus", che però dobbiamo tener ferma nella fede; essa, in quanto modo di esistenza sacramentale, viene distinta dal "modus exsistendi naturalis" che conviene al Signore esaltato nel cielo (D 874).

« Il Tridentino insegna il fatto della presenza reale richiamandosi alle parole di Cristo nei Sinottici e in Paolo, le quali dimostrano chiaramente che Gesù ha parlato in senso vero e proprio e non figurato o metaforico, che quindi ha dato veramente agli apostoli il suo vero corpo e il suo sangue. Questa — afferma il concilio — è sempre stata la dottrina dei Padri e la concorde interpretazione della Chiesa (...).

« Cristo è presente in forza della "panis vinique benedictio" (D 874), della "consecratio" (D 876). Il significato perenne della parola pronunciata sopra il pane e il vino, quale elemento costitutivo di quella visibilità sotto la quale Cristo è presente, nel concilio non viene messo in evidenza. Esso però è affermato in quanto vien fatto rilevare espressamente che "vi verborum" sono presenti corpo e sangue di Cristo (D 876, 1921), e tutto il Cristo "concomitanter" (ivi); per il fatto, inoltre, che la definizione data da Agostino viene riconosciuta semplicemente valida anche per l'Euc

Circa l'insegnamento di Tommaso a proposito della presenza reale basta citare qui due soli testi, che mi sembrano assai chiari e indicativi. Nella *Summa* (III, q. 75, a. 1), al quesito « Utrum in hoc sacramento sit corpus Christi secundum veritatem, vel solum secundum figuram vel sicut in signo », risponde l'Aquinate: « verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, non sensu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur ». Poi aggiunge tre ragioni di convenienza. La prima delle quali è la seguente: i sacrifici dell'antica legge contenevano il vero sacrificio della passione di Cristo soltanto in figura; ma per la perfezione della nuova legge era conveniente che il nuovo sacrificio avesse qualcosa di più: « ut scilicet contineret ipsum (Cristum) passum, non solum in significatione vel figura sed etiam in rei veritate. Et ideo hoc sacramentum, ipsum Christum realiter continet (...), est perfectivum omnium sacramentorum aliorum, in quibus virtus Christi participatur ».

Nella risposta alla terza obiezione dello stesso articolo, l'Aquinate dà una precisazione circa il modo della presenza reale di Cristo nel sacramento: «corpus Christi non est eo modo in sacramento sicut corpus in loco (...), sed quodam speciali modo, qui est proprius huic sacramento. Unde dicimus quod Corpus Cristi est in diversis altaribus, non sicut in diversis locis, sed sicut in sacramento. Per quod non intelligimus quod Christus sit ibi solum sicut in signo, licet sacramentum sit in genere signi: sed intelligimus corpus Christi esse ibi secundum modum proprium huic sacramento ».

---

restia (D 876), e questa indica la parola come elemento del simbolismo del sacramento (...).

« Solo nel riferimento costante alle parole della consacrazione, quindi, pane e vino sono quel segno (*symbolum* nel senso agostiniano), che notifica e contiene la presenza di Cristo. Il segno della presenza di Cristo, la notificazione di questa presenza reale è quindi l'unico segno empirico del pane, del vino e della parola che, ubbidendo all'ordine di Gesù della anamnesi, viene detta dal rappresentante costituito della Chiesa nell'intento di compiere ciò che a lei è stato imposto (...). Della costituzione del segno sotto il quale soltanto Cristo è presente, fa parte anche l'essere in relazione del pane e del vino alla consumazione, il suo carattere di cibo. Con la stessa chiarezza con la quale il concilio respinge la dottrina asserente che Cristo è presente soltanto "in usu, dum sumitur" (D 886, 876), ammette semplicemente che questo sacramento è stato istituito da Cristo "ut sumatur" (D 878). Pane e vino sono realtà e concetti antropologici e in quanto tali hanno un riferimento, ad essi caratteristico, alla consumazione, all'*usus*. E solo nella misura in cui hanno questo riferimento essi sono il segno della presenza reale di Cristo. Ma dal momento che il carattere di cibo, strettamente in quanto tale, precede la consumazione (...), e poiché Cristo assicurò che questa offerta è il suo corpo (D 876) prima che gli apostoli la ricevessero, Cristo è presente anche prima dell'*usus*. Questo però non vieta, anzi significa proprio che il segno della presenza di Cristo è il cibo benedetto in quanto tale. Pertanto quanto più chiara è la relazione della devota adorazione di Cristo, tanto più la devozione eucaristica corrisponde alla piena verità e realtà del sacramento ».

Arrivato a questo punto, il Rahner — che sta parlando, come s'è ricordato, ad un gruppo di teologi protestanti — osserva: « Se si prescinde per ora dalla questione "in usu-ante usum", non mi risulta alcuna differenza essenziale fra la professione cattolica e quella evangelica-luterana, riguardo alla presenza reale nel sacramento. Anche questa, infatti, insegna una presenza reale, per la quale Cristo è presente nel sacramento "veramente, sostanzialmente e in modo vitale (lebendig)", essa conosce il "vere et substantialiter" per caratterizzare questa presenza, essa rifiuta l' "in figura (figurate)" o solo "in virtute", alla stessa maniera del Tridentino ».

Si tenga presente che il Rahner prescinde, qui, dalla questione, controversa tra luterani e cattolici, relativa alla transustanziazione.

La presenza reale di Cristo nell'Eucarestia si effettua per mezzo della transustanziazione. Il concilio Tridentino manifesta chiaramente il suo pensiero in proposito con il canone secondo del decreto sull'Eucarestia e con il testo corrispondente del decreto stesso: « Chi afferma che nel santissimo sacramento dell'Eucarestia permane la sostanza del pane e del vino insieme con il corpo e il sangue del nostro Signore Gesù Cristo, e chi nega quella mirabile e singolare conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo e di tutta la sostanza del vino nel sangue, pur rimanendo le speci del pane e del vino, conversione che la Chiesa cattolica molto appropriatamente chiama transustanziazione, sia scomunicato » (D 884). Interessante notare che la definizione del concilio riproduce quasi alla lettera un testo di Tommaso (III, q. 75, a. 4): « Tota substantia panis — scrive nella *Summa* — convertitur in totam substantiam corporis Christi, et tota substantia vini in totam substantiam sanguinis Christi. Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis. Nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici transubstantiatio ».

E' indubbiamente questo il testo più ostico non solo per i protestanti ma altresì per taluni novatori cattolici dei nostri giorni, che mettono tra parentesi o sembrano addirittura negare la transustanziazione ad esclusivo vantaggio della « transfunzionalizzazione », della « transignificazione », della « transfinalizzazione ». Leggiamo nella *Humani generis:* « Non mancano coloro che sostengono che la dottrina della transustanziazione, in quanto fondata su un concetto antiquato di sostanza, deve essere corretta in modo da ridurre la presenza reale di Cristo nell'Eucarestia ad un simbolismo, per cui le speci consacrate non sarebbero altro che segni efficaci della presenza di Cristo e della sua intima unione nel Corpo mistico con i membri fedeli ».

Nello stesso senso, ma più diffusamente e con chiari accenni alle nuove correnti teologiche, si esprime Paolo VI nella *Mysterium fidei:* « Perché nessuno fraintenda questo modo di presenza, che supera le leggi della natura e costituisce, nel suo genere, il più grande dei miracoli, è necessario ascoltare docilmente la voce della Chiesa docente e orante. Ora questa voce, che riecheggia continuamente la voce di Cristo, ci assicura che Cristo non si fa presente in questo sacramento se non per la conversione di tutta la sostanza del pane nel corpo di Cristo e di tutta la sostanza del vino nel suo sangue: conversione singolare e mirabile che la Chiesa chiama giustamente e propriamente "transustanziazione" (5). Avvenuta la transustanziazione, le speci del pane e del vino acquistano senza dubbio un nuovo significato e un nuovo fine, non essendo più l'usuale pane e la usuale bevanda, ma il segno di una cosa sacra e il segno di un alimento spirituale; ma intanto acquistano nuovo significato e nuovo fine in quanto contengono una nuova realtà, che giustamente denominiamo ontologica. Giacché sotto le predette speci non c'è più quel che c'era prima, ma un'altra cosa del tutto diversa; e ciò non soltanto in base al giudizio della fede della Chiesa, ma per la realtà oggettiva, poiché, convertita la sostanza o natura del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Cristo, nulla rimane più del pane e del vino che le sole

(5) Conc. Trid. *Decretum de SS. Eucharistia,* c. 4 e c. 2.

speci, sotto le quali Cristo tutto intero è presente nella sua fisica realtà, anche corporalmente, sebbene non allo stesso modo con cui i corpi sono nel luogo » (nn. 24-25).

Si va ripetendo, da parte di alcuni teologi cattolici, specialmente da vent'anni a questa parte, che la definizione tridentina della transustanziazione va riveduta perché costituisce un semplice rivestimento del dogma dovuto al contesto noetico proprio della filosofia aristotelica: contesto concettuale, che obbligava praticamente i padri del Tridentino a pensare il dogma in quel determinato modo non potendosi essi svincolare dalla mentalità e dal bagaglio dottrinale aristotelici. Il dogma dovrebbe essere oggi ripensato con la nostra mentalità odierna e rivestito quindi con ben altri concetti.

Si impongono, a questo proposito, parecchie e necessarie precisazioni.

Occorre, anzitutto, ricordare che il concilio di Trento non ha inteso canonizzare la filosofia naturale di Aristotele. Non per nulla non ha voluto usare la parola « accidenti », ma ha fatto costantemente ricorso al termine « speci sacramentali ». Vi sono, inoltre, nell'aristotelismo, come in altri sistemi filosofici, verità fondamentali, che esprimono semplicemente alcuni dati accessibili al senso comune, e queste verità restano perfettamente e perennemente valide al di fuori e al di sopra di ogni sistema. C'è, a questo proposito, un libro che, sebbene scritto tanti anni fa (la terza edizione è del 1922), sembra ancora degno di essere letto, meditato, approfondito: si tratta di un'opera del padre Reginaldo Garrigou-Lagrange dal titolo: *Les sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques* (6). Le formule dogmatiche possono servirsi di strumenti dottrinali desunti da un sistema senza essere asservite al sistema stesso: ne è prova evidente, tra l'altro, il fatto che certi concetti filosofici inseriti in un contesto dogmatico vengono rimaneggiati perché possano servire ad esprimere un pensiero ben più alto di quello contenuto nel sistema filosofico da cui sono stati desunti. Sembra proprio questo il caso del concetto di sostanza, che è tanto indigesto a taluni teologi cattolici contemporanei. Il dogma parla di una *conversio totius substantiae panis et vini* nel corpo e nel sangue di Cristo pur rimanendo le speci del pane e del vino. Ora, una simile conversione ontologica totale di una sostanza nell'altra *(trans-entatio)* non avrebbe assolutamente senso nella filosofia aristotelica, come non avrebbero senso gli accidenti (nel caso nostro specifico) senza la sostanza. Si tratta di una verità di fede, che noi ammettiamo unicamente per l'autorità di Dio rilevante e non certo in base agli elaborati concettuali dello aristotelismo.

Ma dobbiamo ancora precisare il significato del termine e del corrispondente concetto di sostanza nella definizione dogmatica tridentina: si deve dare a questo termine il significato strettamente filosofico-aristotelico, o non è stato esso usato nel suo significato puramente volgare secondo l'accezione del senso comune?

Assai opportunamente scrive, a questo proposito, il padre F. Selvaggi nel citatissimo articolo: « Il concetto di sostanza nel dogma eucaristico in relazione alla fisica moderna » (7): « E' ovvio che nella definizione con-

(6) Paris, Nouvelle Librairie Naticnale, 3 ediz. 1922.
(7) *Gregorianum*, 30, 1949, pp. 7-45.

ciliare il termine "sostanza" deve essere preso in primo luogo in questo significato volgare, vago ancora ed indeterminato, secondo il quale la sostanza del pane è semplicemente il pane, ciò per cui il pane è realmente pane, ciò che si richiede per la verità della proposizione: questo è pane... Che la sostanza sia *ens in se et per se subsistens* (secondo la definizione aristotelica) è una determinazione filosofica aggiunta al significato puramente volgare, e non richiesta dal senso della definizione» (p. 13). E' pure ovvio, osserva lo stesso Selvaggi, che « ancora meno possono essere considerate contenuto del dogma le altre cose intese da Aristotele e Tommaso col termine di sostanza e accidente » (p. 17). « Certo la scienza moderna non permette più di parlare, come fece Tommaso, di una forma sostanziale del pane che informi la massa del pane e le dia una unità sostanziale » (ib. p. 42).

Si aggiunga, infine, che il concetto della transustanziazione e lo stesso termine sono assai più antichi e del concilio Tridentino e dello stesso Tommaso. Nella confessione di Berengario al concilio di Roma del 1079 vengono usate le parole « substantialiter converti » (D. 355). Di transustanziazione si parla pure in una lettera di Innocenzo III del 1202 (D. 430), nel concilio di Lione del 1274 (D. 465).

Sarebbe bene, oltre tutto, non attribuire ad Aristotele delle colpe, che non ha mai commesse. Ora, è evidente che della conversione radicale e sostanziale del pane e del vino nell'Eucarestia si è parlato fin da molti secoli prima che la dottrina aristotelica della sostanza e degli accidenti penetrasse in Occidente (8).

---

(8) Un teologo non certo sospetto di eccessivo conservatorismo, il padre domenicano Schillebeeckx, ha scritto nel suo libro *La presenza eucaristica:* « Soprattutto la patristica greca, Ambrogio e la teologia carolingia avevano chiaramente pensato in una direzione tale, per cui la concezione cattolica della presenza eucaristica non poteva essere mantenuta senza una reale conversione del pane (senza allusione di sorta ad una filosofia naturale aristotelica). A Trento i padri conciliari sono molto bene al corrente del modo con cui i Padri concepiscono la presenza eucaristica (...). Mentre la Chiesa latina cominciò solo tardi nel medioevo a parlare di "transustanziazione", già da secoli i Padri greci avevano parlato di "Transelementatio" o « metàstoicheiosis"; gli « elementi » o « stoicheia » del pane e del vino si convertono nel corpo e nel sangue di Cristo. Non possono allora i Latini parlare di una "transsubstantiatio"?, esclama un maestro parigino, Johannes Concilii, in un profondo trattato. Nel concilio si citano Tertulliano, Ambrogio, Gerolamo, Cipriano, Gregorio Nisseno, Gregorio Nazianzeno, Basilio, Agostino, Ireneo e altri. I padri conciliari potevano perciò concludere: "Anche se la parola *(trans-substantiatio)* è di data recente, di fatto la fede *(fides et res)* è molto antica".

« ... Anche se i Padri greci, soprattutto nei primi tre secoli cristiani, sono rimasti al di fuori della prospettiva aristotelica, tuttavia hanno sempre parlato di una conversione radicale del pane e del vino, e precisamente nel corpo e nel sangue di Cristo. Ecco i termini usati nelle antiche liturgie occidentali per designare questo fatto: "Trasformare, trasfigurare, transfundere, transmutare"; nelle lingue orientali: *meta-poiełstai, metaballesthai, metarrytmìzesthai, metastoicheoùsthai* », tutti termini tecnici di diretta derivazione patristica. (...). La Chiesa antica è convinta di una reale conversione del pane e del vino con la stessa fermezza con cui lo è la Chiesa medievale.

« Tuttavia il modo con cui la Chiesa antica pensa questo fatto è leggermente diverso da dopo, perché nell'antichità la cornice noetica aveva una orientazione più definita. La concezione è più dinamica (...). Tutto questo ci insegna che la « conversio » tridentina, pure se concepita con concetti aristotelici, designa una realtà, che rientrava nella concezione della Chiesa antica, qui però senza quel contesto aristotelico ». (...). « Che dopo la consacrazione non esista alcuna realtà del pane fu sempre

Se al concilio di Trento non vi fu un vero e proprio dibattito sulla transustanziazione, ciò è dovuto precisamente al fatto che questa dottrina era considerata come definitivamente acquisita, come *pacifica possessio.* Come la dottrina tradizionale della Chiesa, quale è stata solennemente definita dal Tridentino, possa essere tranquillamente spiegata fuori dal contesto aristotelico è chiaramente indicato dal Rahner nella citata conferenza [cfr. nota 4] (9).

## LE NUOVE FORMULE TEOLOGICHE SULL'EUCARESTIA

Abbiamo sentito le severe parole rivolte da Rahner all'indirizzo dei sostenitori della transignificazione. Giova qui ricordare i richiami fatti in proposito non solo dalla *Humani generis* ma soprattutto dalla più recente enciclica *Mysterium fidei.* Si dice che i sostenitori della transignificazione e della transfinalizzazione intendono soltanto sottolineare l'aspetto

---

essenziale e fondamentale per il dogma di fede. Se infatti la realtà definitivamente presente nell'eucarestia viene chiamata pane, allora c'è semplicemente del pane (una realtà non è simultaneamente due realtà!), e la presenza eucaristica non può essere concepita che simbolicamente. Al che tutta la vita di fede si oppose (...). L'affermazione del Tridentino nel canone 2, secondo la quale ha luogo una fondamentale, radicale e in questo senso sostanziale conversione del pane, è un dato autenticamente dogmatico confermato da tutta la tradizione » (Ma si noti, per incidens, che il termine realtà nel dizionario fenomenologico-esistenzialistico dello Schillebeeckx, come si vede dalle pagine seguenti, ha tutt'altro significato da quello che intenderebbe il senso comune: cfr. pp. 79 ss.).

(9) Secondo il Rahner, infatti, la transustanziazione non è altro che la logica spiegazione delle parole di Cristo: « parole che bisogna spiegare e difendere da equivoci attenuanti o negatori. Intendo dire — afferma il Rahner — che la dottrina della transustanziazione non mi dice contenutisticamente nulla di più di quanto mi dicano le parole di Cristo se le prendo sul serio. (...). Ciò che significhi sostanza nella comprensione dogmatica della stretta definizione del concilio, che cosa voglia dire qui "specie" (forma, fenomeno), lo possiamo apprendere dalla proposizione da spiegare: sostanza è quella cosa che (...) fa sì che un determinato qualcosa, indicabile, offerto, sia realmente pane e soltanto questo, o appunto non questo ma il Corpo di Cristo. Specie è la forma apparente empirica di una cosa, come si offre alla nostra conoscenza sperimentale non criticata da un punto di vista « più vero », superiore, più ampio. In questo senso le due parole affermano: la sostanza del pane, pur rimanendo nella pura forma del pane, si è trasformata nella sostanza del corpo del Signore attraverso la parola efficace di questi. Il magistero ecclesiastico di recente *(Humani generes)* ha condannato i tentativi di alcuni teologi cattolici, che finivano in una comoda interpretazione, vale a dire in una interpretazione diversa, razionalistica dei concetti sostanza-specie. Essi distinguevano in maniera *troppo* chiara la realtà concreta dal significato religioso; quella « la realtà concreta » era identificata con accidente, questo « il significato religioso » era identificato con sostanza e così la transustanziazione diveniva qualcosa di molto comprensibile, di *troppo comprensibile:* cambiamento di significato, nuovo significato religioso, che viene a toccare e trasformare, simbolicamente e virtualmente, l'accidente-realtà concreta del pane e del vino.

« Ciò non va, perché per la fede cattolica né la sostanza del pane né quella del corpo di Cristo possono essere idealmente diluite in realtà puramente simboliche di qualsiasi genere, visto che Cristo parla in quella dimensione nella quale egli molto concretamente offre ai suoi apostoli un cibo che è il suo corpo. Ma anche con questa recente condanna di incauti tentativi d'interpretazione della dottrina della transustanziazione il vero dogma definito della presenza reale di Cristo e della transustanziazione non è cambiato » (cfr. C. Rahner, *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia,* Ed. Paoline, 1965, pp. 202-206).

dinamico del mistero eucaristico. mentre nel passato l'aspetto statico della presenza reale ontologica del Cristo era l'unico ad attirare l'attenzione e le simpatie dei teologi e a determinare certe forme devozionali tutt'altro che raccomandabili. Volesse il Cielo che fosse così.

Il santo padre nella *Mysterium fidei* ha parlato certamente a ragion veduta. Basterà, per convincersene, sentire quanto scrive Schillebeeckx nel volume *La presenza eucaristica* (cfr. nota 8). L'autore spiega chiaramente in quale nuovo contesto noetico sia sorta, a cominciare dall'ultimo dopoguerra, la concezione della transignificazione, transfinalizzazione, transfunzionalizzazione in netta e radicale opposizione alla transustanziazione della tradizione cattolica classica (10).

Il processo stesso della formazione delle nuove teologie è una prova

(10) Potremmo chiederci se questa impostazione dottrinale sia ancora conciliabile con il dogma della reale presenza del Cristo e della transustanziazione come sopra esposto e come costantemente creduto dalla Chiesa cattolica. Scrive Schillebeeckx; « Quando negli anni 1945-1946 mi trovavo in Francia per gli studi, tra i giovani si discuteva già appassionatamente della transustanziazione. Il professore di dogmatica, uomo già di una certa età, ma molto aperto, essendosi reso conto che gli studenti non riuscivano più a sistemare la sua dottrina tomista della transustanziazione (che tuttavia era già in contestazione con la teologia post-tridentina), permise loro di esprimere le proprie idee nelle esercitazioni in classe. Si poterono così, già allora, udire parole come "transfunzionalizzazione" e, una volta, perfino "transfinalizzazione": non è la realtà fisica del pane che si è sostanzialmente convertita, bensì la sua funzione e la sua significazione. Questa discussione non aveva ancora nessuna relazione con la fenomenologia moderna (che allora era ancora quasi del tutto estranea al pensiero cattolico); aveva la sua origine nelle difficoltà che sorgevano dal conciliare la fisica moderna con il concetto aristotelico di sostanza, e nella critica di H. Bergson.

« Il primo a sorpassare l'interpretazione sia fisica che puramente ontologica ed a far consistere il realismo della presenza eucaristica nella presenza sacramentale fu certamente I. de Baciocchi. Egli ammette una profondità ontologica nella transustanziazione, ma la trasferisce nel piano sacramentale. Almeno oggettivamente egli parla di transfunzionalizzazione, di transfinalizzazione e di transignificazione. La realtà ultima delle cose non è ciò che esse sono per i nostri organi sensoriali e per l'analisi scientifica che su essi si basa, ma ciò che esse sono per Cristo. La potenza sovrana di Cristo Signore fa esistere tutte le cose per lui. Quando perciò Cristo dà realmente se stesso nel pane e nel vino — doni della benevolenza di Dio per la nostra vita — ha avuto luogo una conversione oggettiva e fondamentale, cioè una transustanziazione: il pane e il vino diventano segno di questa reale autodonazione di Cristo. Baciocchi non ammette perciò una sostanza, che esisterebbe dietro il mondo fenomenico. "Il dono del pane e del vino viene da Cristo convertito nel dono del suo corpo e del suo sangue"; ed è appunto questo fatto che trasforma la realtà del pane. Questo è il primo tentativo da parte cattolica di riunire in sintesi il "realismo" (transustanziazione) ed il "simbolismo sacramentale in tutta la sua densità". In queste concezioni abbiamo certamente un superamento completo dal punto di vista filosofico-naturista, e già si riscontra il metodo antropologico...

« Evidentemente stimolato da de Baciocchi e Leenhardt ("Ceci est mon corps"), il belga A. Vanneste intende rendere comprensibile la transustanziazione senza ricorrere alla filosofia ed alla cosmologia o addirittura neppure alla fenomenologia. Egli parte dalla fede nella creazione: il significato ultimo delle cose risale a Dio. Egli non vuol saperne di distinzione fra sostanza e accidenti o fra *noúmenon* e *phainómenon*, ma fra ciò che le cose sono per Dio (e per i credenti) e ciò che sono per la nostra esperienza umana profana. Non è l'uomo a dare alle cose il loro significato ultimo. Se Dio dà a questo pane una diversa destinazione, esso è metafisicamente qualcosa di diverso, "perciò anche filosoficamente il pane non è più pane".

« In Germania una nuova concezione della transustanziazione fu approfondita in un simposio sull'eucarestia, tenuto a Passau dal 7 al 10 ottobre 1959. Negli atti delle relazioni e delle discussioni sono rappresentativi soprattutto gli studi di L. Scheffczyk e di B. Welte Scheffczyk parte dalla fede biblica nella creazione, fede che inserisce

abbastanza convincente della fondatezza delle apprensioni dei pontefici per certe interpretazioni e correnti teologiche che, per usare un'espressione cara allo Schmaus, portano logicamente alla volatilizzazione dell'autentica realtà ontologica eucaristica (11). Certi odierni simbolisti-spirituali, parlando del mistero eucaristico, usano ancora i termini realtà ontologica, oggettiva, sostanziale ma danno a queste parole un significato radicalmente diverso da quello costantemente inteso da tutta la tradizione cat-

---

nella salvezza anche il mondo materiale. Nella Bibbia l'essere delle cose è per sua natura un segno ed un simbolo di realtà spirituali e divine; è soprattutto in relazione all'uomo che ciò viene sviluppato e riferito in tutta la sua profondità all'uomo Gesù, Figlio di Dio. Nell'eucarestia la sostanza materiale è pertanto puro segno. Senza usare la parola, Scheffczyk dice, alla pari di de Baciocchi, che una reale transustanziazione deve essere una transignificazione, la quale è una transfinalizzazione. B. Welte offre un'analisi più particolareggiata. Partendo dall'idea che le relazioni personali e spirituali sono più reali di quelle fisico-materiali, egli considera il pane e il vino dell'eucarestia partendo dal loro rapporto di relazione. Essere, essere-vero ed essere-buono ("aver senso per") sono, secondo la buona concezione tomista, convertibili. Le cose hanno, nel loro proprio essere, un senso per qualcuno (Dio, l'uomo), un senso o significato originario, che è proprio della stessa realtà, perché senza questo "aver senso per" una cosa non è ciò che è. Questo trascendentale "aver senso per" viene specificato in modi concreti. Una sostanza chimica può essere alimento, ma anche combustibile. Se varia questo rapporto di relazione, ecco che varia l'essere di una cosa. Un tempio greco è rispettivamente qualcosa di diverso per il suo costruttore, per quelli che vi prestavano il culto, e per i turisti moderni. L'uomo stesso è inserito essenzialmente in questa variazione di relazione, ma questa variazione non dipende totalmente da lui: è l'essere stesso delle cose che cambia, quando cambia il rapporto di relazione. Si può perciò dire che il tempio ha subito una « transustanziazione storica ». Si hanno anche rapporti di relazione creati da un uomo; ed è allora l'uomo che stabilisce "in modo vincolante" che cosa un certo esistente è. Un panno colorato è una pura decorazione, ma quando uno Stato decreta di farne una bandiera nazionale, quel panno non è più realmente e oggettivamente la stessa cosa. Fisicamente nulla è mutato, e tuttavia il suo essere è cambiato essenzialmente. Anzi, una specificazione di tal genere è più reale e più profonda di una trasformazione chimica o fisica. Anche nell'eucarestia abbiamo una nuova specificazione, non però ad opera di un qualche uomo, bensì ad opera del Figlio di Dio. Il rapporto di relazione da lui creato, essendo divino, è per i credenti *sic et simpliciter* "vincolante" e produttore di essere. Chi, in quanto non-credente, non la vede così, si pone al di fuori della realtà oggettivamente presente; sta al di fuori dell'ordine dell'essere.

« Welte propone la sua concezione come ipotesi di lavoro. E' comunque il primo che abbia elaborato con profondità una interpretazione moderna della transustanziazione. Un mutamento dello stesso essere (« conversio entis »), molto più oggettivo delle trasformazioni fisiche, ma sul piano della specificazione (determinazione) di significato.

« Pur senza creare una giustificazione ontologica, nel 1960 l'olandese J. Möller propose un'interpretazione esistenziale-fenomenologica, nella quale per la prima volta veniva accuratamente analizzata dal punto di vista fenomenologico la realtà dell'autodonazione nel dono, anche se tale analisi è condotta prescindendo troppo dal contesto specificatamente eucaristico. La teologia avrà comunque da far tesoro di questa analisi.

« Quando si dice che gli anni 1964-1965 segnano l'inizio di una nuova fase nella interpretazione della presenza reale, ciò è da intendersi più che tutto nel senso che allora la nuova concezione — sviluppatasi in diversi paesi soprattutto nel decennio susseguente alla *Humani generis* (1950) — venne di dominio pubblico, raggiungendo tutto il popolo cristiano. Diversi teologi, soprattutto in Inghilterra e in Olanda, proposero le loro idee in modo meno accademico e con nuove sfumature » (op. cit. pp. 115-122).

Giunto a questo punto, lo Schillebeeckx passa ad esporre gli analoghi tentativi fatti nello stesso senso dal teologo inglese Ch. Davis e dagli olandesi P. Schoonenberg e L. Smits.

(11) cfr. Schmaus, *Dogmatica cattolica - I Sacramenti*, vol. IV/1, p. 230.

tolica, a cominciare — come s'è visto — dai primi secoli del cristianesimo. Si tratta di una realtà, di una ontologia del *segno in quanto segno*, del segno che viene pur chiamato « sostanza » proprio nella sua pura realtà di segno, in quanto il segno, come s'è sentito, ha una realtà più vera, oggettiva, ontologica della sostanza comunemente intesa. Ciò che cambia, in seguito alla consacrazione, è — in fondo — il solo segno e il fine: questo cambiamento può chiamarsi cambiamento *sostanziale* se ammettiamo che la vera sostanza della realtà-pane è costituita dal suo significato.

Che si debba parlare di sviluppo continuo, vitale della fede eucaristica è fuori dubbio, assolutamente pacifico. Ma si dovrebbe pur sempre parlare di sviluppo omogeneo, che non svuoti il dogma del suo contenuto e del suo significato. Qui, più che mai, occorrerebbe rispettare l'aurea regola di san Vincenzo Lirinense canonizzata dal primo concilio Vaticano: « Crescat igitur et multum vehementerque proficiat (...) intelligentia, scientia, sapientia: sed in suo dumtaxat genere, in eodem scilicet sensu eademque sententia » (D 1800).

Non sembra di certo aver rispettato tale regola l'interpretazione propagandata da coloro che stanno arretrando sulle posizioni dei protestanti formalmente e fermamente condannate dal Tridentino. Interessante e piuttosto sconcertante è il fatto che la simpatia di taluni novatori cattolici si orienta decisamente proprio verso la corrente dello spiritualista Zuinglio, che è ben più lontano di Calvino e soprattutto di Lutero dalla dottrina eucaristica realista cattolica (12).

Come ben si sa le idee dello Schillebeeckx, che guida praticamente la cosiddetta maggioranza progressista, hanno esercitato un influsso determinante sul « Nuovo catechismo » olandese, le cui vicende hanno suscitato così vasta eco in tutta la stampa a livello mondiale. Interessante notare che il domenicano Schillebeeckx e il gesuita Schoonenberg furono membri della delegazione dei tre teologi olandesi recatisi, su invito di Roma, a Gazzada (aprile 1967) per discutere su parecchi punti del « Nuovo catechismo » con tre teologi della delegazione della Santa Sede.

Tra i passi più controversi e giudicati da Roma particolarmente allarmanti si trovano appunto quelli riguardanti la presenza reale eucaristica, la transustanziazione e la Messa come sacrificio. Rilievi di fondamentale importanza per la salvaguardia del *depositum fidei* sono stati fatti dalla delegazione romana, anzitutto sulla necessità di non modificare con nuove formule il dogma stesso: « Noi — hanno scritto i delegati della Santa Sede nel rapporto ufficiale sui colloqui di Gazzada — non possiamo introdurre dei cambiamenti di formule e rappresentazioni (concettuali mediante le quali viene trasmessa la verità rivelata), se non siamo in grado di mostrare — sulla base di criteri oggettivi — o che i nuovi modi di presentare la verità includono implicitamente i vecchi, o che i ministri della rivelazione e il magistero della Chiesa non abbiano propriamente voluto insegnare ciò che, coll'introduzione delle nuove formule e rappresentazioni, verrebbe a cadere » (13).

---

(12) Si veda, in proposito, quanto scrive lo Schillebeeckx nel libro già citato alle pp. 111-112, ove parla dell'avvicinamento ecumenico tra le correnti cattoliche e quelle protestanti sul terreno del mistero eucaristico.

(13) *Il Dossier del Catechismo olandese*, Mondadori, 1968, p. 158.

Per quanto concerne, in particolare, la presenza reale di Cristo nella Eucarestia, la delegazione della Santa Sede faceva rilevare ai teologi olandesi che non si può parlare, *in subiecta materia,* di presenza solo in quanto essa significa e causa la presenza personale del Cristo ai fedeli. Il Cristo è presente, tutto intero, sotto le speci eucaristiche: in forza delle parole consacratorie, egli è presente con il suo corpo e il suo sangue; in virtù, poi, della cosiddetta concomitanza, il Cristo è presente in tutta la sua persona là dove è presente il suo corpo e il suo sangue. Si tratta della dottrina di fede chiaramente formulata, senza possibilità di equivoci, dal concilio Tridentino.

E' vero bensì che il « Nuovo catechismo » olandese parla di una reale presenza di Cristo nell'Eucarestia, ma ciò non significa affatto che questa presenza sia concepita come sostanziale nel senso sopra descritto. La presenza della persona di Cristo in mezzo ai fedeli è certamente reale ma non è sostanziale e non esprime sufficientemente la speciale presenza eucaristica. L'unico modo di presenza sostanziale di Cristo sulla terra è quello caratteristico della presenza sotto le specie eucaristiche come spiegato dal Tridentino. « Non neghiamo — hanno scritto i delegati della Santa Sede — che la presenza di Cristo sotto le specie sia ordinata a causare la sua presenza intima ai fedeli, e che da questa pertanto essa riceva la sua ultima ragione d'essere; ma non crediamo che da ciò si debba concludere che la presenza sostanziale di Cristo sotto le specie sia da identificare con la presenza intima di Cristo ai fedeli, considerata nei segni eucaristici che la significano e la causano » (14).

Di non minor rilievo gli appunti fatti dai delegati romani a quelli olandesi a riguardo della transustanziazione. La delegazione romana ha insistito nel sottolineare che vi è, nel pane, l'essenza profonda di una realtà indipendentemente dal suo significato per l'uomo e dalla sua destinazione (dal suo fine) per l'umanità in quanto nutrimento corporale. Il pane è ciò che è indipendentemente dal significato che esso ha per noi. Il « Nuovo catechismo » olandese cambia la nozione stessa di sostanza e si allontana, di conseguenza, da quella formula tradizionale, che l'enciclica *Mysterium fidei* dice adatta a tutti gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi.

Inoltre, nella nuova prospettiva adottata dal « Nuovo catechismo » olandese, il pane consacrato, che è diventato per il credente nutrimento celeste, continua — al tempo stesso — ad essere un nutrimento terrestre: ne segue che, nella stessa prospettiva scelta dal « Nuovo catechismo », non vi sarebbe nemmeno cambiamento di significato, ma si tratterebbe della semplice aggiunta di un nuovo significato a quello preesistente e tuttora perdurante. Gli autori del « Nuovo catechismo » ammettono una trasformazione solo sul piano delle speci o apparenze ma, a rigor di termini e in forza della logica, non viene ammessa praticamente nessuna trasformazione neppure a livello minimo delle sole apparenze (15).

---

(14) *Il Dossier del Catechismo olandese,* pp. 196-199; cfr. anche *Les grands points discutés du Catechisme Hollandais - Dossier de Charles Echlinger,* Paris 1968, pp. 38-40.

(15) Ricordiamo le osservazioni testuali fatte in proposito dai delegati della Santa Sede nel loro rapporto ufficiale a proposito della conversione eucaristica come concepita dal « Nuovo catechismo »: « La delegazione della Santa Sede si sente in

Dopo i colloqui di Gazzada. Paolo VI nominava una commissione cardinalizia con l'incarico specifico di esaminare i punti controversi del « Nuovo catechismo » per giungere a una conclusione definitiva. Furono chiamati a far parte di tale commissione i cardinali Giuseppe Frings, Giuseppe Lefebvre, Lorenzo Jaeger, Ermenegildo Florit, Michele Browne, Carlo Journet.

A conclusione dei suoi lavori, la commissione cardinalizia sottoscrisse

---

dovere di chiedere che venga corretta la spiegazione che il "Catechismo" (olandese) dà della transustanziazione. Secondo il concilio di Trento « tutta la sostanza del pane » viene tramutata nel corpo di Cristo. Detta sostanza, ai sensi della terminologia allora vigente fra i teologi, è qualcosa di appartenente a un ordine di realtà metasensibile, o ontologica, che è soggiacente a certe specie sensibili, sia quantitative, sia qualitative, e che, congiunta con le stesse, si chiama pane. Tale sostanza non è la sostanza o essenza del pane rispetto a noi *(quoad nos)*, cioè considerata in rapporto alle necessità e agli usi della nostra vita, ma piuttosto *quoad se*, considerata in se stessa (astrazione fatta, cioè, da cotali nostre necessità e usi). Il concilio di Trento aggiunge poi che la sostanza del pane viene mutata « pur restando le specie » dello stesso (su questo punto si veda il concilio di Trento, sess. XIII, cap. 4, can. 2).

« Il "Catechismo" si sforza di esporre questa transustanziazione "secondo l'attuale nostro modo di pensare" (p. 403). Ritiene che ciò che viene cambiato nell'operazione eucaristica sia l'« essenza » del pane intesa come ciò che il pane è « caratteristicamente per l'uomo » (ibid), cioè l'essenza del pane in rapporto alle nostre necessità e ai nostri usi; e spiega tale essenza consistere nel fatto che il pane è « il cibo terreno per l'uomo » (ibid.) Dove è da osservare che la sostanza (c essenza) del pane in quanto tale (quoad se), nel senso del concilio Tridentino, e l'essenza del pane in rapporto a noi (quoad nos), designano entrambe qualcosa del pane, ma non un'unica e identica cosa. Infatti la realtà metasensibile, o ontologica, del pane non può essere la stessa cosa del pane considerato come cibo terreno dell'uomo, che è una qualità per gran parte espressa da ciò che di esso ricade sotto il controllo dei sensi.

« Con la trasformazione eucaristica dunque, secondo il Catechismo, il pane cessa di essere un cibo terreno per l'uomo, e in tal modo "viene essenzialmente sottratto alla sua normale destinazione" (p. 404). A questo aspetto negativo della trasformazione operata nell'Eucarestia si riconnette poi, secondo il Catechismo, l'aspetto positivo. Infatti il pane in tanto cessa di essere quel cibo terreno che è per noi, in quanto diviene per noi quel cibo celeste, che è lo stesso Cristo, pane di vita eterna (significando cioè e mettendo in essere nel contempo una nuova realtà: Cristo come intimamente presente ai fedeli e come principio vivificante della loro vita). Avviene così che, eliminata la sua originaria destinazione di alimento per la nostra sussistenza terrena, il pane consacrato ne riceva una nuova, che lo fa essere per noi quel pane celeste che è il Cristo.

« Ma occorre osservare: in primo luogo, che l'enciclica *Mysterium fidei* contiene le seguenti dichiarazioni a proposito delle formule e dei concetti tridentini circa la trasformazione eucaristica: "Non si può tollerare che chiunque possa derogare di propria iniziativa alle formule con cui il concilio Tridentino ha proposto a credere il mistero eucaristico. Giacché quelle formule, al pari delle altre di cui la Chiesa si avvale per enunciare i dogmi della fede, esprimono concetti che... rappresentano ciò che l'umana mente percepisce della realtà per universale e necessaria esperienza, e, con parole acconce e sicure, desunte vuoi dal linguaggio corrente, vuoi da quello colto, rende manifesto. Onde si rivelano adatte per gli uomini di ogni tempo e di ogni luogo" (AAS, 57, 1965, p. 758). Si può dunque dire che l'enciclica *Mysterium fidei* proibisce che in luogo della nozione tridentina della sostanza (o essenza) del pane che viene mutata, si adoperi la nozione dell'essenza del pane considerata nel suo rapporto con noi *(quoad nos)*, in cui il concetto di essenza ha un altro senso.

« In secondo luogo, i dogmi vanno conservati nel loro senso originario e tali quali sono stati proposti. Ora non è proprio questo quel che non avviene qui, se l'elemento che si muta nell'operazione eucaristica, e che secondo il concilio di Trento era la sostanza del pane come realtà in se stessa totalmente inaccessibile ai sensi, si dice essere invece l'« essenza » del pane considerata in rapporto all'uomo, e questa viene

una « declamatio », nella quale si invitano i responsabili a modificare il « Nuovo catechismo » in dieci punti (16).

Non vale la pena di ricordare i termini della reazione a questa « declamatio » da parte dell'istituto che curò il « Nuovo catechismo »: è una triste pagina della storia contemporanea della Chiesa, pagina che vorremmo fosse voltata e dimenticata al più presto nel pieno rispetto di una fede, che non è adattabile e riducibile a piacere secondo le esigenze della moda dei vari tempi.

## TEMI DI BASE PER UNO SVILUPPO OMOGENEO

Per non essere frainteso — ed è cosa tanto facile in certe materie scottanti e ai giorni nostri — aggiungo che l'accettazione dei punti essenziali e fondamentali precisati dal dogma non implica di certo un ripie-

---

definita come qualcosa che contiene diverse note sensibili, cioè come alimento per la nostra vita terrena?

« Terza osservazione: di fatto, dopo la consacrazione, la specie del pane mantiene il suo carattere di cibo terreno per l'uomo, poiché tale rimane quanto alla sua efficacia, com'è evidente. E rimane tale anche rispetto all'uso inteso dal fedele. Infatti il fedele intende mangiare Cristo sacramentalmente onde pervenire a quella « manducazione » spirituale, che è la unione col Cristo, principio di vita eterna. E in che modo il fedele mangia Cristo sacramentalmente? Mangiandolo in quanto è contenuto « solo come in sacramento » nelle specie eucaristiche. E in che modo lo mangia in quanto contenuto nelle specie eucaristiche? Ricevendolo mediante un rito di vera manducazione delle stesse, esattamente allo stesso modo di come si mangia un vero cibo umano. Quindi la sua caratteristica di cibo terreno a uso dell'uomo, sia per quel che riguarda l'efficacia, sia per quel che riguarda l'uso inteso dai fedeli, rimane dopo la consacrazione. E dunque non è il cibo terreno umano ciò che viene trasformato nel Cristo, pane di vita. Se fosse la sua qualità di cibo destinato alla sussistenza terrena dell'uomo ciò che viene mutato — ma in realtà come tale non subisce alcun mutamento! — si avrebbe una consustanziazione piuttosto che una transustanziazione. Per tali ragioni, la delegazione romana ritiene, come s'è detto all'inizio, di dover chiedere una nuova esposizione di questa materia » (pp. 205-208).

Per tutta risposta i delegati olandesi ribattono che il « Nuovo catechismo », nella spiegazione di questa dottrina di fede, « intende evitare tutti i termini tecnici: per questa ragione vengono lasciati fuori sia il termine tridentino di "transustanziazione", sia i nuovi termini come "transfinalizzazione" (p. 208).

Ma è evidente che nella spiegazione olandese della conversione eucaristica i concetti di transignificazione e transfinalizzazione hanno fatto la parte del leone anche se si è prudentemente omesso di usare i termini corrispondenti.

(16) A proposito della presenza reale e della conversione eucaristica leggiamo, al n. 6 della « declaratio », quanto segue: « Necesse est ut in textu Catechismi indubie significetur post panis et vini consacrationem ipsum corpus et sanguinem Christi adesse in altari, atque in sacra communione sacramentaliter sumi, ut qui digne ad divinam hanc mensam accedant, spiritualiter Christo Dominio reficiantur. Praeterea explicandum est panem et vinum, quoad suam realitatem profundam (non phaenomenalem), prolatis verbis consecrationis, converti in corpus et sanguinem Christi; atque sic fieri ut, ubi manent panis et vini apparentiae, seu realitas phaenomenalis, modo mysterii pleno ipsa Christi humanitas latet coniuncta cum divina eius persona.

Peracta illa mirabili conversione, quae in Ecclesia nomen suscepit transsubstantiationis, apparentiae panis et vini, cum ipsum Christum, fontem gratiae caritatisque per sacram synaxim communicandae, re ipsa contineant et designent, consequuntur utique novam significationem novumque finem. Sed ideo novam illam significationem finemque induunt, quia facta est transsubstantiatio (cf Encycl. Pauli VI, Mysterium fidei, A. A. S. LVII (1965) p. 766; Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind, n. 43-47) ».

gamento su di una inerte staticità, rifiuto dello sviluppo naturale, vitalissimo e per ciò stesso quanto mai auspicabile della fede.

Il contenuto del dogma, infinitamente ricco, non può essere stato esaurito e sviscerato in tutte le sue virtualità dai teologi del passato. Alcuni aspetti, pur vitalissimi, del mistero eucaristico sono stati trascurati o non sono stati messi sufficientemente in luce. Elementi lasciati nell'ombra e non abbastanza valorizzati, si possono e si debbono oggi rivalutare ed accentuare a condizione che ciò non sia a detrimento di altri elementi non meno validi, fondamentali, certi. Si tratterrà semplicemente di rispettare quell'equilibrio di base, che è richiesto dal sacrosanto rispetto alla verità, soprattutto alla Verità che salva.

Mi limiterò a fare qualche esempio toccando, con rapidi accenni, alcuni punti della dottrina eucaristica.

L'Eucarestia viene considerata da tutta la tradizione cattolica come l'agàpe, la cena, il banchetto, il convito ma al tempo stesso viene anche detta sacrificio. Ma si ha tante volte l'impressione, specialmente seguendo i manuali, che il sacrificio sia qualche cosa di extra-sacramentale: fuori dell'ordine sacramentale, è ben nota la divisione sistematica dei trattati sull'Eucarestia: presenza reale-sacramento (= comunione)-sacrificio: come se la presenza reale e il sacrificio non fossero contenuti nell'ambito del sacramento in quanto tale, come se la presenza reale e il sacrificio non fossero di indole strettamente sacramentale. Non v'è dubbio che presenza reale e sacrificio debbano essere inseriti nel contesto concettuale del sacramento (17).

L'Eucarestia viene considerata come banchetto e come sacrificio: ma si tratta di un banchetto e di un sacrificio strettamente sacramentali. Banchetto e sacrificio sono due aspetti inscindibili appartenenti alla stessa realtà sacramentale. In una parola: il sacramento dell'Eucarestia è insieme banchetto e sacrificio; è un banchetto sacrificale, e un sacrificio conviviale. Scrive, in proposito, lo Schmaus: « L'Eucarestia è sacrificio sacramentale e banchetto sacramentale. In quanto sacramento è sacrificio ed è banchetto ».

Ricorre, ancora una volta, la dottrina fondamentale della tradizione mirabilmente espressa da san Tommaso: « Sacramenta sunt in genere signi »: « in genere signi » sono tanto il banchetto eucaristico quanto il sacrificio eucaristico, o meglio, « in genere signi » è l'Eucarestia tanto come banchetto che come sacrificio. Il sacrificio eucaristico, scrive Tommaso, altro non è che la celebrazione del sacramento eucaristico: « Duplici ratione celebratio huius sacramenti dicitur Cristi immolatio ... : a). Celebratio huius sacramenti imago est quaedam repraesentativa passionis Christi, quae est vera immolatio. b) Alio modo, quantum ad effectum passionis: quia scilicet per hoc sacramentum participes efficimur Dominicae passionis » (III P., q. 83, a. 1). L'Eucarestia, proprio in quanto sacramento, è dunque entrambe le cose: « Essendo questo banchetto (questo banchetto specifico) è sacrificio; essendo sacrificio (questo sacrificio sacramentale) è banchetto » (18).

(17) Billot, Vonier, Casel, Peschmann; cfr. Gescher, *Eucharistie,* in *Lexikon fuer Theologie und Kirche,* II edizione, a cura di Carlo Rahner.
(18) Schmaus, op. cit., IV/1, p. 230.

Si tratta di un sacrificio in forma di agàpe. Si può dunque porre l'accento sul carattere, sull'aspetto tipico di agàpe, di cena, a condizione che non si neghi e non si metta tra parentesi l'altro aspetto non meno essenziale del sacramento eucaristico: quello cioè di sacrificio.

L'Eucarestia può considerarsi tanto nel suo carattere di celebrazione centrale della Chiesa quanto nella sua durata, ossia nel perdurare della presenza reale sostanziale del corpo e del sangue di Cristo anche dopo la celebrazione.

Fondamento della celebrazione eucaristica e fondamento del suo perdurare è la realtà eucaristica, la presenza sostanziale reale, il Cristo presente in corpo e sangue nel segno eucaristico. Va, dunque, debitamente considerata nel sacramento eucaristico tanto la presenza ontologica quanto la presenza attiva-dinamica: presenza ontologica è la presenza reale della carne e del sangue di Cristo, presenza attiva-dinamica è la presenza dell'avvenimento del Golgota, dell'azione salvifica per eccellenza. Non si tratta, evidentemente, di due presenze, bensì di due aspetti inscindibili della stessa presenza. Il Cristo presente nella Eucarestia, dice Tommaso, è il « Christus passus », che si offre al Padre per la nostra salvezza. La presenza del Cristo nella Eucarestia non è, dunque, una presenza inerte, passiva, statica, bensì una presenza attiva, dinamica, operante, proprio perché si tratta della presenza salvifica per eccellenza: nell'Eucarestia è il Cristo sacramentalmente presente come vittima e come sacerdote offerente. Ma trattando, *in subiecta materia,* di presenza dinamica, salvifica del Cristo nell'Eucarestia non si può prescindere dalla sua presenza ontologica sostanziale, che è il fondamento ineliminabile della presenza dinamica.

« Sotto l'aspetto metafisico, scrive ancora lo Schmaus, l'accento poggia sulla presenza ontologica (...). Sotto l'aspetto salvifico l'accento viene spostato sulla presenza attiva, perché l'Eucarestia, come ogni sacramento, è istituita per la nostra salvezza, e la salvezza dipende dal fatto che l'uomo viene afferrato dall'evento della morte e della risurrezione di Cristo. In tal senso, la presenza ontologica esiste per la presenza attiva, serve alla presenza attiva; la presenza attiva è la realizzazione della presenza ontologica » (19).

L'antichità cristiana intese l'Eucarestia nel suo carattere dinamico di avvenimento, la considerò fondatamente come la celebrazione, in forma di banchetto, della morte di Cristo in croce. Nella lotta contro i novatori, che negavano la presenza reale, l'accento venne fatalmente spostato, fin dalla prescolastica e dalla prima scolastica, sulla presenza ontologica: l'aspetto di avvenimento, l'aspetto dinamico della celebrazione del banchetto sacrificale, passò in seconda linea.

La consacrazione venne quindi considerata piuttosto come fondamento e presupposto per la comunione, per la presenza reale permanente del Cristo e per il culto eucaristico, anziché come celebrazione del banchetto sacrificale, che rende presente il sacrificio della croce. Questo modo di concepire e di impostare il mistero eucaristico, sorto per fatti contingenti e in funzione nettamente polemica, finì con l'imporsi sia nella trattazione sistematica dei teologi sia, di contraccolpo, nella pietà dei fedeli.

(19) Op. cit., IV/1, p. 232.

L'odierna celebrazione eucaristica, impostata secondo il provvidenziale movimento liturgico che ha già dato consolanti risultati, contiene in sé tutti gli elementi messi in rilievo nel corso dello sviluppo della fede: e li contiene nell'ordine logico dettato dalla natura del sacramento stesso.

Questi vari aspetti fondamentali del banchetto eucaristico vengono sinteticamente enunziati da Tommaso d'Aquino nel testo assai noto e citato della III P., q. 73, 6: l'Eucarestia è, anzitutto, un bachetto sacrificale in quanto il Cristo, come Agnello pasquale, offre se stesso ed al posto degli animali irrazionali dà il suo proprio sangue, nello Spirito Santo, sotto la specie del vino per i peccati del mondo; l'Eucarestia è altresì un banchetto commemorativo in quanto al puro ricordo dell'azione liberatrice di Dio (proprio dell'antica celebrazione dell'agnello pasquale) sottentra Cristo stesso, il quale con la sua liberazione si dona, nella sua reale presenza, alla sua Chiesa; l'Eucarestia è infine un banchetto sociale in quanto il corpo e il sangue sacrificati di Cristo creano ed assicurano il nuovo patto tra Dio e gli uomini e portano gli uomini all'unione reciproca.

L'Eucarestia deve considerarsi, come ben dice il secondo concilio Vaticano, « come il culmine e la fonte della vita della Chiesa » in quanto da essa « deriva in noi, come da sorgente, la grazia, e si ottiene, con la massima efficacia, quella santificazione degli uomini e quella glorificazione di Dio in Cristo verso la quale convergono, come a loro fine, tutte le altre attività della Chiesa ».

ANGELO RAIMONDO VERARDO

# IL MISTERO D'AMORE
# DELLA SANTISSIMA TRINITA'

Quanto più la Chiesa è in lotta e come scossa da « fremiti apocalittici », tanto più lo Spirito Santo la fortifica e la guida. Noi dobbiamo perciò, a maggior ragione, scoprire altre apparenze che spesso ci scandalizzano, la presenza segreta di Gesù nella vita profonda delle sue membra: la presenza che egli manifestò a Saulo di Tarso durante le persecuzioni: « Saulo, Saulo, perché mi perseguiti? » (*Atti*, IX, 4). Con Gesù e in Gesù, dobbiamo scoprire l'amore del Padre. La Chiesa, secondo l'espressione dell'Apocalisse, è « la sposa dell'Agnello » (*Ap*, XXI, 9) guidata dallo Spirito: per questo, è la Chiesa del Padre. Essa è la Chiesa della santissima Trinità, l'opera dell'amore di predilezione dei « Tre ». Quanto più noi penetriamo nel mistero della santissima Trinità, nel mistero dell'amore personale di Dio, più profondamente scopriamo il mistero della Chiesa in ciò che ha di unico. E più le lotte storiche sono prementi, maggiormente occorre risalire al mistero della Trinità (1).

La Trinità è il mistero per eccellenza: quanto c'è per noi di più luminoso e nello stesso tempo di più oscuro, che più ci attrae e più ci sovrasta. Niente c'è più vicino di questa via d'amore personale di Dio, niente di più trascendente. E' il mistero a cui dobbiamo sempre riferirci, come alla fonte di ogni amore e di ogni luce. E' il mistero che offre a tutta la nostra vita di cristiani il suo senso proprio e definitivo. Il cristiano, come tale, è interamente relativo alla Trinità. Con Gesù e in Gesù, egli è il figlio amatissimo del Padre, il figlio della luce, e nasce per mezzo dello Spirito a questa vita d'amore per essere offerto al Padre: egli è battezzato nel nome delle tre Persone divine. Non è nostra intenzione affrontare qui la teologia del mistero unitario. Del resto la teologia su questo argomento « balbetta ». Soltanto l'Amore che ci è stato dato ci consente di viverne pienamente; un segreto d'amore non può essere vissuto che attraverso l'amore che lo rivela. Ciononostante, noi dobbiamo parlare di questo mistero; l'annunziarlo è una condizione per viverlo.

* * *

Bisogna, in primo luogo, esaminare il modo in cui Dio ci ha gradualmente rivelato questo mistero. La prima rivelazione, estremamente velata,

---

(1) Ignazio di Antiochia, quando era in prigione e sul punto di essere martirizzato, scriveva ai cristiani di Magnesia: « ... auguro (per le Chiese) l'unione con la carne e lo spirito di Gesù Cristo, nostra vita eterna, l'unione nella fede e nella carità, a cui nulla è preferibile, e, cosa che è più importante, l'unione con Gesù e il Padre, con cui resisteremo ad ogni minaccia del Principe di questo mondo: sapremo sottrarvisi nell'attesa di Dio » (*Lettres*, coll. Sources Chrétiennes, n. 10, ed. du Cerf 1958, p. 95).

è fatta ad Abramo, al querceto di Mamré, da « tre » giovani che sono in realtà *Uno*. Abramo, misteriosamente attratto, va loro incontro e li invita a fermarsi presso di lui, a riposarsi all'ombra dell'albero vicino alla sua casa; essi diventano « l'ospite » di Abramo e, in tale intimità, gli rivelano che, malgrado la sua vecchiaia, egli avrà un figlio, sarà padre (cfr. *Gn.* XVIII, 1-15). Questo annuncio è la prima epifania trinitaria, ancora molto nascosta, molto enigmatica, ma pure affascinante. E' la promessa divina di una nuova vita per chi non poteva più sperarla, di una rinnovata fecondità. Con ciò Dio comincia a rivelarsi agli uomini nel suo intimo mistero d'amore. Riposandosi vicino ad Abramo, Dio gli rivela di essere la fonte di ogni vita e fecondità, facendogli, con questo, come presentire il mistero della propria persona. Essi sono « tre » ed egli è « Uno » (2).

Tale annuncio prefigura l'altro annuncio, che rappresenta la prima esplicita rivelazione del mistero del Figlio amatissimo e dello Spirito per mezzo del quale avviene la rivelazione: questa, in realtà, è il dono del Figlio. Dio rivela la propria paternità d'amore chiedendo a Maria di essere la madre del suo unico Figlio. Con la promessa di una fecondità (che, qui, non è soltanto miracolosa, ma divina: essa deve compiersi a mezzo dello Spirito), Dio rivela il proprio mistero di fecondità paterna. Il Padre vuole associare Maria al proprio mistero di Padre. Desidera che essa possa guardare e contemplare nella fede il frutto eterno della sua contemplazione, il Figlio suo amatissimo.

Questi due annunci devono aiutarci a penetrare il mistero del Figlio, prefigurato in Isacco, rivelato ed offerto con Gesù, ed a farci comprendere che il Padre si rivela nel dono del Figlio.

Gesù è colui che viene per rivelarci il Padre (3), colui che ce ne parla come un Figlio « pieno di grazia e di verità » (*Gv.* I, 14), colui che solo può rivelarci chi è il suo Principio, la sua fonte d'essere, di vita, di luce e d'amore, perché egli risiede nel Padre ed è con lui Uno. Tutta la predicazione di Gesù ci manifesta il mistero del Padre: « La mia dottrina non è mia, ma di colui che mi ha mandato » (*Gv.* VII, 16). Se la sua dottrina è quella del Padre, essa è pienamente quella del Figlio. Se questi è l'inviato del Padre, che viene a realizzare l'opera del Padre — « il Figlio non può fare nulla da sé che non veda fare al Padre » (*Gv.* V, 19) — tale opera è la « sua », che compie quella del Padre. Tutto quello che fa, è il Padre che lo fa, in lui e per mezzo di lui: « Il Padre che dimora in me è lui che fa le opere » (*Gv.* XIV, 10).

---

(2) Bisognerebbe far vedere come l'alleanza è rinnovata per tre volte con Abramo, Isacco, Giacobbe. Essa è sottolineata dal sigillo della santissima Trinità. Bisognerebbe illustrare come il nome di Yahwé comunicato a Mosé e per mezzo del quale Dio annuncia la sua presenza — « Io sono » — sia misteriosamente trinitario: il nome di Dio non può che essere uno e trino. E mostrare, ancora, come l'alleanza rinnovata con i re sia trinitaria: Saul, David, Salomone...

(3) Nel suo *Commento al Vangelo di Giovanni*, Tommaso sottolinea che l'Antico Testamento conosceva Dio « come Dio, ma non come Padre del Figlio consustanziale » (VIII, n. 1161); cfr. V, n. 380: « il Padre era riconosciuto come Dio, non come Padre del Figlio; per questo Salomone domandava: Qual è il suo nome? qual è il nome di suo figlio? - Prov. XXX, 4 ». Cfr. ancora IV, n. 611: « l'adorazione prescritta dalla legge non era l'adorazione del Padre, ma del Signore. Noi adoriamo come figli nell'amore, essi adoravano come servitori nel timore ».

Nella croce, il Figlio ci rivela in misura suprema l'amore ch'egli ha per il Padre e l'amore che dal Padre riceve. Gesù ce lo dice nel Vangelo di Giovanni: egli ci mostra il mistero della croce come mistero della sua glorificazione — « Padre, glorifica il tuo nome » (*Gv.* XII, 28); « Ora al figlio dell'uomo è stata resa gloria » (*Gv.* XIII, 31) — e, nello stesso tempo, come mistero della glorificazione del Padre: « e Dio è stato glorificato in lui » (*Gv*, XVII, 1). Il mistero della glorificazione è il mistero della proclamazione del reciproco amore fra il Padre e il Figlio. Sulla croce, questo amore unico si manifesta come « più forte della morte » (*Cn*, VIII, 6), che è vittorioso sulla morte e capace di servirsene, perché è un amore sostanziale; è la vita del Padre e del Figlio; li fa « Uno ». Dio è amore: il Padre è amore, il Figlio è amore.

Lo Spirito Santo ci viene dato dalla croce. Dopo l'ultima cena, Gesù aveva profetizzato, e annunciato il dono dello Spirito: « Ed io pregherò il Padre mio, che vi darà un altro Paraclito... lo Spirito di verità » (*Gv*, XIV, 16-17). « Il Paraclito, lo Spirito Santo che il Padre vi manderà nel mio nome, vi insegnerà ogni cosa e vi farà ricordare tutto quello che io vi ho detto » (*Gv*, XIV, 26). Lo Spirito c'è stato rivelato alla fine, Gesù è stato il suo profeta, ma lo Spirito era presente sin dal principio della rivelazione: « lo Spirito aleggiava sulle acque » (*Gn*, I, 2). Tutta la rivelazione avviene attraverso lo Spirito, che ha parlato a mezzo dei profeti e che si manifesta in Maria, attraendola e guidandola, rendendola madre dell'unigenito figlio di Dio. Attraverso l'amore del Padre e dello Spirito ci è stato dato il Figlio, la « vera luce ».

Giovanni, colui che ha conosciuto in una vocazione singolare il cuore di Cristo, colui che durante la cena riposava « sul petto di Gesù » (4), il solo che è rimasto fedele durante il grande tormento della croce (quando gli altri si sono dimostrati vili o hanno rinnegato o tradito), Giovanni, nell'Apocalisse e nel suo Vangelo, ci rivela in modo speciale il mistero di fecondità della vita intradivina. Sono soprattutto il Vangelo di Giovanni e l'Apocalisse che ci fanno penetrare più a fondo nel mistero della Trinità, che ci consentono di contemplarla. Ciò è molto significativo: è sulla croce, e per suo mezzo, che si può andare più a fondo nel segreto d'amore del Dio tre volte santo. Soltanto Giovanni è presente presso la croce a vivere l'ultima rivelazione d'amore: egli è il discepolo fedele che nulla perde del dono divino (5).

La presenza di Giovanni presso la croce tocca il cuore del Cristo, che

(4) *Gv*, XIII, 23. Commentando questo passo del Vangelo in cui Giovanni parla del « discepolo da Gesù prediletto », che durante la cena stava appoggiato « sul petto di lui » *(in sinu Jesu)*, Tommaso osserva che Giovanni usa la stessa espressione del prologo riguardo al « Figlio unigenito, che è nel seno del Padre — *in sinu Patris* » (*Gv* 1, 18). Il « seno », aggiunge Tommaso, « significa il segreto » (*Comm. a Giovanni*, XIII, n. 1804); « il Cristo ha rivelato (a Giovanni) la conoscenza dei segreti » *(ibid.)* e il « seno del Padre » è « ciò che ha di più nascosto nella sua natura e nella sua essenza » (*op. cit.*, I, n. 218). Cfr. *op. cit.*, Prologo, n. 10: « Giovanni evangelista, che aveva appreso alla fonte stessa del cuore divino la verità della divinità del Verbo, scrisse il suo Vangelo, spinto dalla preghiera dei fedeli ».

(5) Cfr. Bernardo, *Sermone VIII sul Cantico dei cantici:* « Giovanni ha appreso dal seno del Figlio unigenito quanto egli stesso aveva appreso dal seno del Padre » (P.L. 183, col. 813).

offre al discepolo la propria madre, affinché divenga madre di lui e Giovanni possa così penetrare più a fondo nel mistero dell'amore di Gesù, e del Padre suo, nel dono dello Spirito. Nel dare a Giovanni Maria come madre, Gesù affida a Giovanni quanto c'è di più prezioso nel suo cuore: tutta la sua vita, tutta la sua contemplazione, tutto ciò che Gesù le ha dato, Maria lo offre a Giovanni perché questa è la volontà del suo Gesù crocifisso. La fedeltà all'amore non può essere ricompensata che da una penetrazione più profonda nell'amore. Maria è per noi il « complemento » del mistero della santissima Trinità: ecco perché possiamo partecipare di questo mistero così segreto.

Infine, alla Pentecoste, lo Spirito è dato agli apostoli, alla Chiesa. Gesù risorto dimostra che egli è presente, nel proprio Spirito, agli apostoli e alla Chiesa. Lo Spirito è donato come un fuoco ardente sotto la forma simbolica delle « lingue di fuoco », Maria è presente nel suo silenzio d'amore: lo Spirito è dato anzitutto a Maria e nello stesso tempo a tutti. Il frutto di questo dono è la trasformazione del cuore degli apostoli: da pusillanimi essi divengono testimoni. Il frutto di questo dono è anche la possibilità per gli apostoli d'essere compresi da chiunque « nella sua lingua »: è la vittoria dell'amore sulle conseguenze dell'orgoglio collettivo degli uomini: l'uomo non comprende più il suo simile (cfr. *Gn*, XI, 1-9), l'uomo non parla più il linguaggio umano, ma un linguaggio particolare, individuale, soggettivo. Soltanto l'amore può superare questa divisione e ricostruire una nuova unità.

Se all'annunciazione, l'angelo comunica a Maria il segreto del Padre, il mistero del Figlio, presso la croce Maria scopre la gloria del Figlio nel Padre, il mistero del Figlio che è « nel seno del Padre », il « segreto » che è nella sua sorgente, nel « principio ». Maria scopre il mistero della generazione eterna di colui che è sempre nel seno del Padre, celato in lui (6), Verbo vivente della sua contemplazione, frutto personale della sua vita di Padre. Essa accetta la morte di suo figlio amatissimo (sacrificio che è più duro della sua stessa morte) per vivere il mistero del Verbo nascosto eternamente nel Padre e per essere con lui nascosta « nel seno del Padre ».

Con l'annunciazione, il Padre, a mezzo dell'angelo Gabriele, chiede a Maria di essere integralmente volta al Figlio, di riceverlo come egli stesso eternamente lo riceve. Sulla croce, il Figlio chiede a Maria di guardare soltanto al Padre; è il Padre che egli vuole mettere in piena luce, offrendo in un'adorazione filiale la propria vita. La grande rivelazione del Padre, la rivelazione del suo amore di Padre, va compresa attraverso la donazione del Figlio. Tutto il mistero dell'incarnazione, ordinato alla rivelazione del Padre, si compie nell'ultima rivelazione sulla croce. Maria la vive in maniera

(6) Nel commentare la domanda di Giovanni a Gesù nel momento della sua vocazione, Guglielmo di S. Thierry scrive: « "Maestro, dove dimori?" — "Vieni e guarda: non credi che io sia nel Padre e che il Padre sia in me?". Ti sia resa grazia Signore!... il tuo posto l'abbiamo trovato! Il tuo luogo è il Padre: e tu sei, anche tu il luogo del Padre. Così, per mezzo di questo posto, tu sei individuato, ma in una maniera ben più elevata e più segreta che se tu non avessi luogo: questo luogo è l'unità del Padre e del Figlio, è la consustanzialità della Trinità... » (*Oraison*, in *La Contemplation de Dieu*, coll. Sources Chrétiennes, n. 61, éd. du Cerf 1959, pp. 124-125).

unica; e, a mezzo di lei e con lei, la vive Giovanni, e con Giovanni tutta la Chiesa.

La rivelazione che avviene con l'annunciazione, che è la rivelazione del Figlio, del segreto del Padre, si svolge nel silenzio e nella solitudine. La rivelazione della croce, che è quella del Padre, sorgente di ogni amore, richiede una comunicazione superiore e diretta. Come il Figlio è interamente rimesso al Padre, così Maria deve essere interamente rimessa a Giovanni. Bisogna comprendere bene questi due misteri di segretezza e di comunicazione, di solitudine e di associazione. Essi sono inseparabili in Dio e in noi, nella misura in cui noi siamo figli di Dio. Comprendiamo ciò con la pentecoste, dove il dono dell'amore, del soffio d'amore, genera nel cuore di Maria un silenzio di fuoco e, nel cuore degli apostoli, una testimonianza di forza.

* * *

La Chiesa ha preso progressivamente coscienza di questo grande mistero della vita intradivina ed ha espresso, nel succedersi delle sue professioni di fede la medesima affermazione: « Credo in Dio, Padre onnipotente... ed in Gesù Cristo suo unico Figlio,... credo nello Spirito Santo » (7). « Credo in un solo Dio, Padre onnipotente... ed in un solo Signore Gesù Cristo, figlio unigenito del Padre, nato dal Padre all'inizio dei secoli. Egli è Dio, luce della luce... Generato, non creato, della stessa natura del Padre... Credo nello Spirito Santo, che è Signore e che dà la vita, viene dal Padre e dal Figlio, riceve stessa adorazione e stessa gloria... » (8). « Fides autem catholica haec est ut unum Deum in Trinitate, et Trinitatem in unitate veneremur. Neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia Filii, alia Spiritus Sancti. Sed Patris, et Filii, et Spiritus Sancti una est divinitas: aequalis gloria, coaeterna majestas... » (9).

I Padri della Chiesa ed i grandi teologi hanno meditato e contemplato questo mistero. Così Atanasio (10), Ilario di Poitiers, il cui *De Trinitate* è il primo scritto in latino su questo mistero (11); Agostino, che, nel suo *De Trinitate,* dimostra come ci si possa servire delle similitudini e delle analogie esistenti tra le potenze dell'anima (memoria, intelligenza, volontà)

---

(7) Simbolo detto « degli apostoli ».

(8) Simbolo di Nicea.

(9) Simbolo *Quicumque,* detto « di Atanasio ».

(10) Benché non si attribuiscano più a lui, come invece si è fatto per tanto tempo, il *De Trinitate* ed il simbolo *Quicumque,* o *Credo* di Atanasio, che riassume in quaranta versi la dottrina della Chiesa sulla Trinità, Atanasio rimane lo stesso una delle grandi figure della Chiesa greca, che ha lottato per la elaborazione, e la sua difesa contro Ario, della dottrina formulata nel *Simbolo di Nicea.*

(11) Ilario era soprannominato « l'Atanasio dell'Occidente » in conseguenza della sua lotta contro l'arianismo. Si veda il suo *De Trinitate (P.L.* X). Contemporaneo di Ilario, Basilio ha soprattutto difeso la divinità dello Spirito Santo. Cfr. il suo *Trattato sullo Spirito Santo.*

e le tre Persone divine (12) e che precisa come la concezione filosofica della relazione possa aiutare a chiarire la distinzione delle Persone (13). Tommaso, infine (per citare soltanto i più grandi), nella *Somma teologica* e nella *Somma contro i gentili,* approfondisce tutto ciò che è esprimibile con l'intelletto sul tema del Padre generante, del Figlio procedente e generato dal Padre, dello Spirito procedente dal Padre e dal Figlio; in tal modo egli precisa la distinzione e l'unità delle Persone divine (14).

Dio è « uno » nel suo essere, nella sua vita, nel suo amore, nella sua luce; è « trino » nella sua fecondità. Le tre Persone sono unite e distinte: e sono « uno » nella loro distinzione. E' attraverso il mistero della loro « processione » che si può precisare il carattere della loro distinzione all'interno della loro unità: questo è il solo mezzo per penetrare intellettualmente nel mistero ed esprimerlo teologicamente. Le processioni sono delle operazioni immanenti d'intelligenza e d'amore, di contemplazione e di dedizione: dalla contemplazione del Padre deriva il Figlio e dal reciproco amore del Padre e del Figlio deriva lo Spirito. La derivazione del Figlio è generazione di luce, la derivazione dello Spirito è emanazione d'amore.

Il Padre è colui da cui tutto proviene, il Principio. Egli è « Principio » nel senso più assoluto, *Principium non de principio,* dice Tommaso (15), « sorgente eterna », « nascosta » e « inesauribile », « che tutto origina ma che non ha origine », afferma Giovanni della Croce (16), universo di ogni essere e di ogni vita.

Il Padre è manifestato da Colui che deriva da lui ed è comunicato ed offerto dal frutto del suo amore, il suo alito d'amore.

Il Padre è anzitutto chiamato « l'Onnipotente », perché è il primo Principio. Esprime la sovrana maestà di Dio. La simbologia del trono, nell'Apocalisse, mostra chiaramente tale sovranità, questo infinito potere d'amore. Il Padre è l'Eterno, « colui che era, che è e che viene » (*Ap.* I, 8; IV, 8). E' il Padre da cui deriva ogni paternità (*Ef,* III, 15).

Il Figlio, che è il segreto del Padre, è anche la luce del Padre. Luce della Luce, è colui che ci manifesta l'universo inesauribile dell'amore del Padre, fonte di ogni amore, di ogni vita, di ogni luce. Il Padre è eternamente fonte d'amore; è colui che eternamente si offre, si comunica totalmente nella luce della sua contemplazione. Tutto ciò che il Padre ha, tutto ciò che è, lo comunica al Verbo che da lui deriva. Il Verbo, da lui derivante senza divisione, senza diminuzione, dimora « di fronte » al Padre, intera-

(12) Si veda il *De Trinitate,* dal libro VII al XV. Caterina da Siena vedrà in pari modo nella memoria, l'intelligenza e la volontà, l'immagine della Trinità nell'anima; cfr. *Le preghiere* di Caterina da Siena.

(13) Cfr. *De Trinitate,* V, c. 5; IX, c. 1; cfr. *De civitate Dei,* XI, c. 10. Riccardo di San Vittore, senza pretendere di « spiegare » il mistero, si sforzerà di dimostrare che « la consumazione della carità richiede la Trinità delle persone, senza cui essa non può in alcun modo sussistere nella pienezza della sua integrità » (Richard de S. Victor, *De Trinitate,* III, II, 923 B, coll. Sources Chrétiennes, n. 63, éd. du Cerf 1959, pp. 194-195).

(14) Cfr. *Somma teologica,* Ia, qq. 27-43. *Contra Gentiles,* IV, cc. 2-26. Si veda anche *Commento a Giovanni,* in particolare i cc. I, XIV, XVI e XVII.

(15) *Commento a Giovanni,* n. 2065.

(16) Giovanni della Croce, *Poema* VIII; « Cantico dell'anima che si rallegra di conoscere Dio attraverso la fede ».

mente a lui relativo, « Uno » con lui (17) e personalmente distinto da lui in quanto Figlio (18).

Ecco il mistero meraviglioso di questo amore sostanziale, che realizza questa generazione senza divisione né confusione. Il Figlio tutto riceve dal Padre, « tutta la sostanza del Padre », dice Tommaso (19), e dimora nel Padre, nel più profondo del suo amore, da lui distinto, a lui relativo. Con lui è una cosa sola. E' Dio come lo è il Padre. Il mistero dell'incarnazione, che ci rivela il volto nascosto del Verbo, ci dimostra che il frutto nascosto della contemplazione del Padre, « splendore della sua gloria, impronta della sua sostanza » (20), è il Figlio amatissimo.

---

(17) Commentando il verso di Giovanni: « Il Figlio nulla può fare che il Padre non voglia », Agostino scrive: « La vita del Figlio è immutabile come quella del Padre, ma gli viene dal Padre *(est de Patre)*; l'opera del Padre e del Figlio è inseparabile, e tuttavia l'opera del Figlio proviene da colui di cui detiene l'essere, cioè dal Padre: il Figlio vede il Padre in modo tale che per lui vedere il Padre è essere il Figlio. Per lui, essere del Padre o nascere dal Padre è la stessa cosa che vedere il Padre: vederlo agire, è la stessa cosa che agire con lui ». (*De Trinitate*, I, libro II, c. 1; Bibl. Augustinienne, vol. 15, p. 188).

Cfr. Guglielmo di St-Thierry: « Come per il Padre, conoscere il Figlio non è distinto dall'essere una sola cosa con il Figlio, così per il Figlio conoscere il Padre è essere una sola cosa con lui, così per lo Spirito Santo conoscere il Padre e il Figlio è essere ciò che sono il Padre e il Figlio. Ed anche per noi, creati a Tua immagine,... per noi che amiamo Dio, amare Dio, temerlo, osservare i suoi comandamenti, non è altro che essere un solo spirito con Dio » (*La contemplation de Dieu*, pp. 106-107).

(18) Si noti il modo in cui Tommaso commenta il versetto: « Tutto ciò che ha il Padre mi appartiene » (*Gv*, XVI, 14). « Tutto ciò che ha il Padre », dice Tommaso, può avere due sensi: si « ha » a titolo di possesso o a titolo di elemento della propria essenza (come forma o come parte). Il Padre ha, come possesso, tutta la creazione, che gli è sottomessa. Ma « egli ha anche qualcosa che è in lui, anzi che è lui: egli è il Cristo stesso, la sua essenza, la sua bontà, la sua verità, la sua eternità. E' di questa maniera d'avere che qui si tratta. Così tutto ciò che ha il Padre, appartiene al Figlio, perché il Figlio ha la medesima bontà e la medesima saggezza del Padre » (*Commento a Giovanni*, XVI, n. 2110). Ma Tommaso aggiunge subito: « Ciò non significa che il Figlio abbia la paternità. Lo si potrebbe credere se egli dicesse: Tutto ciò che ha Dio, mi appartiene; ma dicendo "il Padre", egli mantiene la distinzione del Padre e del Figlio, facendo comprendere che tutto ciò che ha il Padre gli appartiene, salvo ciò in cui il Padre si distingue dal Figlio. Nominando il Padre, egli si è dichiarato Figlio, e colui che era Figlio non ha usurpato la Paternità » (ib., n. 2111). « Se il Figlio, infatti, ha tutto ciò che ha il Padre, non lo ha tuttavia secondo il medesimo ordine. Il Figlio lo ha come chi riceve da un altro e il Padre come chi dà a un altro. Non c'è differenza in ciò che è posseduto, ma nell'ordine di possesso » (ib., n. 2112).

(19) Cfr. *Commento a Giovanni*, n. 2108. Cfr. n. 29: il Verbo « esprime tutto l'essere del Padre... perché egli è la sua sostanza »; n. 1971: « Tutto ciò che il Padre ha, il Figlio lo riceve »; n. 2113: « Tutto quel che il Padre ha, il Figlio lo ha ». Cfr. anche Bernardo, *Sermone XLII sul Cantico dei cantici*: « riceve talmente dal Padre tutto ciò che egli è, che gli umili... non notano in lui nulla che non sia ricevuto dal Padre ».

(20) *Eb*, I, 3. Tommaso, commentando l'Epistola agli Ebrei, afferma che « solo la conoscenza che Dio ha di se stesso può essere chiamata gloria, perché egli ha di sé una conoscenza perfetta e assolutamente chiara. Lo splendore è il raggio di ciò che è luce e la sapienza è luminosa... si può dire che la saggezza originariamente concepita è una sorta di splendore. Quindi il Verbo del Padre, che è il frutto (concepito) dalla sua intelligenza, è lo splendore della saggezza attraverso cui si conosce. Per questo l'apostolo chiama il Figlio "splendore della gloria"... cioè splendore della conoscenza divina in tutto il suo fulgore, mostrando che il Figlio non è soltanto saggio, ma che è la saggezza generata » (c. I, 1-2). Quanto a l'« effigie della sua sostanza », egli la assimila alla « nobiltà della razza »... « Nel senso proprio del termine l'immagine di qualche cosa possiede la similitudine della sua specie o il segno manifesto *(signum*

Sulla croce, il Figlio ci è offerto come « il pane del Padre » (21), il frutto della fatica d'amore del Padre, colui che è affidato al Padre come suo alimento eterno: il suo pane (22). Noi siamo invitati a vivere di questo stesso alimento: « Al vincitore, io darò a mangiare dell'albero della vita, che è nel Paradiso di Dio » (*Ap*, II, 7). Il mistero dell'Eucarestia esiste per ricordarci di questo e per poterlo già attuare.

I meravigliosi legami esistenti fra il Padre ed il Figlio si prolungano nel mistero dello Spirito Santo, il « frutto » del reciproco amore fra il Padre ed il Figlio, il dono per eccellenza (23). Se egli è l'amore che deriva dall'amore, è egli stesso totalmente offerto al Padre e al Figlio, rappresenta il legame, il nodo *(nexus)* (24) di sovrabbondanza d'amore tra il Padre e il Figlio. E' in loro, per loro, è il loro amore, la loro unità d'amore: il loro « bacio », dice Bernardo (25).

Se il Figlio è mistero della fecondità del Padre, anche lo Spirito lo è, ma in un modo diverso, a lui proprio. Il Figlio è mistero della fecondità del Padre secondo la luce della sua contemplazione; lo Spirito è mistero della

---

*expressum)* di questa specie... quindi il Figlio, che è « l'immagine del Dio invisibile », è detto in senso proprio "figura" ». Il teologo interroga: figura di che? « Della Sostanza (del Padre) ». L'immagine in senso proprio è l'immagine specifica dell'essere. « Secondo Agostino, prosegue Tommaso, il Figlio è detto immagine del Padre perché ha la medesima natura. (L'apostolo) afferma che egli è la figura della sua sostanza. Perché non ha detto "figura della sua natura"? Perché la natura della specie può moltiplicarsi in una moltitudine di individui, come accade nelle realtà composte di materia e di forma. Il Figlio non ha perciò la medesima natura, numericamente, di suo Padre. Ma la sostanza non si moltiplica mai... anche se in Dio la natura è numericamente una nel Padre e nel Figlio, (l'apostolo) non dice "immagine della natura", perché la natura può dividersi (tra gli uomini) ma dice "immagine della sostanza" invisibile » (loc. cit.). Tommaso ricorda le grandi affermazioni del Cristo del Vangelo di Giovanni: « Io e il Padre siamo una cosa sola » (*Gv*, X, 30); « Io sono nel Padre, il Padre è in me » (*Gv*, XIV. 10).

(21) Cfr. *Gv*, VI, 32-33: « il pane di Dio è quello che discende dal cielo »; « il Padre mio vi dà il vero pane del cielo ».

(22) Commentando questo versetto del Cantico dei cantici: « Mostrami dove pasci e dove riposi al pomeriggio » (I, 7), Giovanni della Croce afferma che il Padre non si « pasce » e non si riposa che in suo Figlio: « Chiedergli dove pasceva, significava invitarlo a mostrare l'essenza del Verbo divino suo Figlio, poiché il Padre non si riposava in altra cosa che nel suo unigenito Figlio, poiché egli è la gloria del Padre. Chiedergli di mostrargli il luogo dove riposava, era chiedergli la stessa cosa; poiché solo il Figlio è la gioia del Padre, che non si riposa in alcun altro luogo, né è contenuto in altro luogo che nel suo amatissimo Figlio, nel quale riposa totalmente, comunicandogli tutta la propria essenza nella luce dell'eternità, in cui egli sempre lo genera e lo protegge generato » (*Contique Spirituel*, I, 5).

(23) Cfr. *Somma teologica*, IIIa. q. 3, a. 8, ad 3: « Il proprio dello Spirito Santo è di essere il dono del Padre e del Figlio ».

(24) Cfr. Ia, q. 37, a. 1: « L'amore è il legame, il nodo *(nexus)* di coloro che si amano; così lo Spirito Santo è il *nexus* tra il Padre e il Figlio ». Cfr. *Commento a Giovanni*, XVII, n. 2187; VIII, n. 1156; II, n. 357.

(25) Cfr. i *Sermoni di Bernardo sul Cantico dei cantici*. Dopo aver avvisato i suoi ascoltatori che « non sono la carne e il sangue che possono rivelare questo segreto, ma colui che scruta il profondo di Dio, lo Spirito Santo che deriva dal Padre e dal Figlio » (*Sermon VII*, P.L. 183, col. 810), Bernardo mostra « come, attraverso il bacio della bocca di Dio, è designato lo Spirito Santo, che la Chiesa domanda gli sia donato per conoscere la santissima Trinità » (*Sermon VIII*, titre, col. 810). E' « un bacio ineffabile di cui nessuna creatura ha l'esperienza », perché « nessuno conosce il Figlio, se non il Padre, e nessuno conosce il Padre, se non il Figlio » (*Lc*, X, 22).

fecondità di Dio secondo l'amore del Padre e del Figlio, da loro derivante ed a loro ritornante in un dono totale e personale.

Attraverso il mistero del Verbo « fatto carne », lo Spirito è come doppiamente unito al Figlio, poiché è per mezzo del suo intervento che il Verbo è diventato carne, che Maria è divenuta madre del Figlio di Dio. L'incarnazione del Verbo ci manifesta l'amore del Padre per il Figlio dando al Verbo il volto del Figlio dell'uomo. Il Verbo incarnato ci manifesta anche il mistero dello Spirito Santo che dimora nella sua umanità come nel suo tempio. Così nel Cristo conosciamo in figura storica l'amore del Padre per il Figlio e l'amore dello Spirito per il Figlio ed il Padre.

Non sorprende il fatto che lo Spirito Santo ci sia dato con la preghiera di Gesù al Padre e che ci sia dato così dal Padre e da Gesù stesso inseparabilmente l'uno dall'altro; Gesù è il Figlio amatissimo, fonte con il Padre di questo frutto definitivo dell'amore, che è l'amore come Persona. Non sorprende nemmeno quindi che la « terza Persona » (l'amore come Persona) sia chiamata Spirito e espressa simbolicamente come il soffio che brucia, il fuoco che consuma, che tutto compie e tutto inizia. Tutto si compie in questo amore definitivo e, in lui e per mezzo suo, tutto ritorna al Padre: e tutto diventa « uno » con il Figlio (26). Egli è l'amore, il « Paraclito », il consolatore, colui che dona la gioia e la pace.

* * *

Il Padre è sorgente, il Figlio è sorgente: anche lo Spirito Santo lo è, ma in una maniera diversa. Lo è perché tutto ciò che riceve lo dona al Padre e al Figlio e, insieme, lo è per il mistero dell'incarnazione. In lui e per mezzo suo si realizza il mistero della divina maternità di Maria, questa fonte divina nel più profondo della povertà della creatura; in lei e per suo mezzo la Chiesa compie il suo dovere materno secondo l'immagine di Maria-donna. Questa è la grande rivelazione dell'Apocalisse: lo Spirito ci è presentato come « i sette spiriti che stanno dinanzi al trono » del Padre (27), quindi ci è mostrato Gesù Cristo. Lo Spirito Santo che fa « legame » tra il Padre e il Figlio-agnello e anche fra l'Agnello-sposo e la Chiesa: Gesù e lo Spirito parlano insieme alle sette Chiese (cfr. *Ap*, II). Lo Spirito è colui che parla per mezzo dei profeti che annunciano il Salvatore. Lo Spirito guida la Chiesa di Cristo, dimora nel più profondo dell'anima del giusto. Secondo l'espressione di Tommaso, egli è *director et rector* della nostra vita

(26) « Il Padre e lo Spirito Santo — dice Tommaso — non hanno nulla che non sia del Figlio » (IIIa, q. 26, a. 2).

(27) Sempre nel *Commento a Giovanni,* Tommaso osserva che lo Spirito Santo è detto « Paraclito », consolatore, perché l'amore dà la gioia (n. 1911). Essendo amore, ci fa amare Dio e ce lo fa considerare come fosse tutto per noi, sicché per lui noi sopportiamo tutto con gioia: perciò lo Spirito Santo ci consola delle prove e delle tribolazioni che ci riserva il mondo; ci consola anche delle tristezze che ci causano i nostri peccati donandoci lo spirito del perdono (n. 1955). Lo Spirito Santo — osserva ancora Tommaso — rende gloria al Figlio (cfr. *Gv.* XIV, 14) illuminando i discepoli e operando in essi e per mezzo loro fatti meravigliosi; la ragione di questa glorificazione del Figlio è che lo Spirito Santo è « del Figlio », e dunque lo manifesta, così come il Figlio manifesta il Padre poiché è « di lui » (cfr. n. 2105).

divina, e secondo Giovanni della Croce, « la vita dell'anima » (28). E' colui che ci fa dire: « Abba, Padre! ». E' colui che, nel più profondo di noi stessi, ci fa scoprire i nostri legami d'amore con il Padre, l'essere suoi figli.

Lo Spirito Santo interiorizza la Chiesa, facendole vivere il proprio mistero d'amore divino, di adorazione « in spirito di verità ». E' lui che consente alla Chiesa di osservare in una maniera viva le parole di Gesù: egli è « la Voce » (cfr. *Gv*, III, 8), che fa sì che queste parole siano comprese nella loro attualità, efficacia, eternità, come parole che non passano e che rappresentano luce e vita. Egli permette alla Chiesa di essere fedele alla propria vocazione apostolica e contemplativa a un tempo, d'essere un « regno di sacerdoti » (*Ap*, V, 10). Ad imitazione dell'Agnello, la Chiesa deve operare per la salvezza del mondo con l'assunzione sempre crescente delle proprie responsabilità. Gesù le ha rimesso ogni potere, così come a lui l'aveva rimesso il Padre. Essere responsabile, significa farsi carico misericordiosamente dell'« iniquità del mondo » con l'agonia e con la croce come Gesù, offrirsi come sacrificio per la salvezza del mondo, accettare di essere « anatema » per la salvezza dei propri fratelli. La Chiesa deve vivere il mistero della misericordia e della carità fraterna: è senza dubbio questo che, oggi, lo Spirito Santo le chiede in modo particolarissimo. Per mezzo dello Spirito Santo, la Chiesa deve vivere il mistero dell'unità dell'amore, dell'unità realizzata in Cristo, nell'Eucarestia.

Infine, lo Spirito Santo consente alla Chiesa, come sposa, di dire: « Vieni! ». « Lo Spirito e la Sposa dicono "Vieni!"... Oh sì, vieni, Signore Gesù » (cfr. *Ap*, XXII, 17-20).

MARIE-DOMINIQUE PHILIPPE

*(Traduzione dal francese di A. Gagliardi).*

(28) *Viva fiamma d'amore*, III, 3.

# FRANCESCO D'ASSISI E L'ISLAM

## II *

Il cardinale Pelagio rimaneva sempre fisso e persuaso nella sua idea che l'Islam doveva essere schiacciato con la spada. Dopo ventidue mesi che i crociati occupavano Damiata (5 novembre 1219) tentò di realizzare il suo grande sogno: la marcia sul Cairo. E tutto l'orgoglio militare crociato provò allora la più umiliante sconfitta nelle pianure allagate di Mansura e di Damiata. Il 30 agosto 1221 Pelagio Galvan, umiliato, dovette accettare le condizioni di resa del vincitore sultano Melek el-Kamel; ed il 7 settembre l'esercito dei crociati dovette sgomberare Damiata e l'Egitto.

Tre anni prima, Francesco, conosciute le intenzioni persistenti e bellicose del legato papale di attaccare battaglia, aveva sentito un profondo dolore e aveva detto al suo compagno fra' Illuminato da Rieti: « Se realmente attaccherà battaglia, Iddio mi ha fatto conoscere che tutto si risolverà con una disfatta dei cristiani. Ora se io dirò anche questo, mi tratteranno da pazzo. D'altra parte se tacerò, non potrò sfuggire alla condanna della mia coscienza. Che cosa pensi tu che io debba fare? ». Illuminato gli rispose: « Padre, non ti curare di essere giudicato dagli uomini. Lo sai, non è la prima volta, né da ora, che sei considerato pazzo! Libera la tua coscienza, e temi più Iddio che gli uomini ». Allora Francesco uscì ed ammonì severamente i cristiani, proibendo loro in nome di Dio di affrontare la battaglia, e predicendo loro, nel caso contrario, la disfatta. « Ma le sue parole veritiere — conclude il Celano — furono considerate una stoltezza. Gli uomini indurirono i cuori e non vollero accettare di essere ammoniti dalla parola di Dio » (47).

Durante tutta la battaglia Francesco restò con l'animo sospeso, assorto nella preghiera. Per due volte fra' Illuminato fu da lui inviato in cerca di notizie, ma non poté rendersi esattamente conto della situazione terribilmente confusa. Più tardi riferì che l'esercito cristiano era in ritirata disordinata, e riportava ora la vergogna e non la vittoria. Immane strage; sei mila tra morti e feriti. Francesco udendo di tale strage, compianse soprattutto i crociati spagnoli, i quali per la loro audacia avevano subito le più forti perdite. Era il 29 agosto 1219. Il Celano fa una sua spontanea riflessione, diretta specialmente al cardinale Pelagio: « Che i principi della terra meditino questo esempio ed imparino che non ci si rivolta impunemente contro Iddio, cioè contro la volontà del Signore. L'orgoglio, per lo più, conduce alla rovina; non contando che sulle proprie forze ci si priva degli aiuti divini. Poiché è dall'alto che si deve sperare la vittoria, così pure è nell'obbedienza allo Spirito di Dio che si devono impugnare le battaglie » (48).

---

* La prima parte di questa nota è stata pubblicata nel numero precedente di *Renovatio*, n. 1/1973, pp. 47-72.

(47) Il Celano, n. 30.

(48) Ibidem; - Basetti-Sani, G., *Per un dialogo etc.* 351-361.

Francesco richiese nuovamente al legato Pelagio l'autorizzazione di recarsi presso il sultano, per conoscere quali possibilità vi potessero essere per le trattative di pace. L'insistenza di Francesco strappò al cardinale il permesso di andare nel campo nemico; non ostante si rifiutava di riconoscere, nella disfatta profetizzata dal santo, un segno di Dio. Se fino allora tutti gli sforzi sia presso la corte di Roma, sia presso i papi Innocenzo e Onorio, sia presso i capi militari dei crociati non erano stati presi seriamente in considerazione, come ammonimenti divini da parte del « profeta di Dio », Francesco era però più che mai deciso a continuare la sua missione di pacificazione tra il mondo cristiano ed il mondo musulmano, pronto a versare tutto il suo sangue col martirio, dando altresì la prova suprema della carità ai suoi fratelli musulmani.

Francesco andava con fra' Illuminato al campo musulmano, ma né il cardinale Pelagio, né alcuno dei capi crociati intese incaricare i due frati di qualsasi missione ufficiale. Non avevano fiducia. Povera sapienza umana. Secondo la mia ricostruzione dei fatti, fu Francesco che per primo ed immediatamente dopo la sconfitta ebbe il coraggio di andare dal Sultano; e proprio dietro il suo intervento il sultano si decise ad inviare due illustri prigionieri crociati, portatori delle proposte di tregua e di pace.

Nessuno degli storici considerò nel suo profondo significato la visita di san Francesco al sultano d'Egitto. Vi si è voluto vedere un'avventura arrischiata, un gesto di una incosciente semplicità (49). Sì, se non si inserisce nella cronologia dei fatti umani degni di essere considerati dagli storici, si inserisce invece nello svolgimento misterioso del disegno divino nella storia della salvezza. Gli uomini allora non poterono comprenderne tutto il valore e la portata e non crederono fissare nemmeno l'esatta data, poiché apparve loro fatto irrilevante. Ma si deve riconoscere che trascende la stessa storia della quinta crociata; nessuna altra persona, né nessun altro episodio di quell'evento, fu celebrato poi dalla poesia e dall'arte.

Con fra' Illuminato da Rieti, Francesco, immediatamente dopo la disfatta della crociata, gli ultimi di agosto o i primi di settembre, andò nel campo musulmano: « Prima di arrivare dal sultano — scrive fra Giordano da Giano — fu attaccato con contumelie e maltrattamenti. Ignorando la lingua araba sotto le bastonate gridava: Soldan! Soldan! e allora fu condotto dal sultano in quello stato. Fu accolto onorevolmente da lui e umanamente trattato nella sua infermità » (50).

La stagione calda e umida dell'Egitto, il cammino per luoghi infidi, i maltrattamenti ricevuti, forse l'inizio della dissenteria e il male agli occhi aggravarono le infermità del santo. L'Ernoul, in un suggestivo racconto dove non mancano elementi fantastici inventati da una mente medioevale ignorante quasi completamente la psicologia musulmana, racconta: « Introdotti (i due frati) al padiglione di Melek el Kamel, lo salutarono, ed il sultano rispose al loro saluto. Quindi li interrogò: "Se

(49) Cfr. Fliche-Martin, *Histoire de l'Eglise*, Paris 10/272: « Il (Francesco) a pensé, *avec une totale inconscience du fanatisme musulman*, à porter la foi chrétienne à l'Islam ». Nemmeno l'edizione italiana, dove è stata tolta la frase che ho sottolineato, della totale incoscienza, accenna all'incontro con il sultano, nonostante sia stata curata da un figlio di Francesco, il padre Mariano da Alatri, o.f.m. cap.

(50) *Cronica*, n. 10, Anal. Franc., I, 4.

erano venuti per farsi saraceni, ovvero venivano messaggeri di pace." San Francesco rispose che saraceni non sarebbero stati giammai; ma erano venuti a lui messaggeri da parte di Dio per la salute dell'anima sua ».

San Francesco veniva considerato un probabile emissario per la pace inviato dai crociati. Ma egli sa che il cardinale Pelagio ha espressamente ricusato di delegargli qualsiasi missione di pace; egli non è un inviato del campo crociato; la sua missione trascende le contingenze della quinta crociata. Iddio lo ha inviato prima alla sua Chiesa, perché i suoi capi ritrovino il senso esatto della missione evangelica per il mondo musulmano; perché riscoprano cioè l'obbligo di annunciare il Vangelo ai seguaci di Muhammad non con la spada, ma mediante la carità. Ora Iddio invia Francesco al mondo musulmano. Muhammad non trovò tra i cristiani di Medina e di Najrân chi lo aiutasse ad entrare nel mistero di Cristo e nella piena rivelazione evangelica, per poter partecipare all'unione con Dio, quale Padre, nell'adozione dei figli. Ecco ora un autentico profeta di Dio giunge inviato presso il rappresentante del mondo musulmano per testimoniare quella fede a Cristo e quell'amore ai fratelli, che i cristiani arabi non seppero dare al profeta arabo Muhammad. La visita di Francesco al sultano è una nuova visita di Dio ai figli di Abramo della linea d'Ismaele. Ma l'Islam allora non ne scoprì tutto il significato ed il valore. Nessuna meraviglia: poiché nemmeno la cristianità, né gli stessi figli del santo l'hanno colti sino ad oggi.

« Il principe — scrive Bonaventura — domandò loro chi li avesse mandati, perché e a quale titolo, e come avessero fatto per venire da lui. Con la sua amabile sicurezza, il servitore di Cristo, Francesco, rispose che egli era stato inviato dall'al-di-là del mare, non da un uomo ma dall'Altissimo Iddio, per mostrare a lui ed al suo popolo la via della salvezza ed annunciare il Vangelo che è la verità » (51).

Le parole di Bonaventura, il quale si ispira ordinariamente al racconto di fra' Illuminato da Rieti, non contengono alcuna allusione offensiva nei riguardi dei musulmani, della loro legge e del loro profeta, come si legge invece nell'Ernoul. La carità e il rispetto di Francesco per ogni persona appaiono più di quanto san Bonaventura ci ha trasmesso: Francesco sa bene che la salvezza delle anime è un mistero di Dio, e l'uomo non può giudicare nessuno, né tanto meno sindacare il piano di Dio; egli non pretende nemmeno di dimostrare razionalmente la verità della fede cristiana e la falsità della legge musulmana; soltanto egli deve rendere testimonianza alla verità, esponendo « semplicemente ed umilmente la Parola di Dio », che sa essere più efficace di una spada a doppio taglio. Ma intende chiedere a Dio di approvare questa « parola da lui annunciata », con un intervento miracoloso: l'ordalia del fuoco.

Era stato il sultano a proporre la disputa con i dotti musulmani, secondo il racconto di Bonaventura, il quale nel sermone in onore di Francesco dice: « La terza volta, per soddisfare il desiderio del martirio andò dal sultano e predicò la fede cristiana e desiderava si decidesse sulla fede cristiana. Il sultano allora disse: "Chiameremo i nostri dottori e disputeremo della fede nostra e di quella vostra". Rispose il beato Francesco:

(51) *Leg. Maj*, c. 91, n. 8.

"La nostra fede è al di sopra della ragione, e la ragione non ha forza se non per il credente. Né io posso argomentare basandomi sulla sacra Scrittura perché i vostri dottori non accettano l'autorità della sacra Scrittura. Ma si faccia un fuoco, con la legna, e vi entrerò io con i vostri dottori; e coloro che resteranno bruciati dichiareranno che la loro legge è cattiva » (52).

Era questa un'autentica manifestazione concreta della autentica carità, che immediatamente ottenne una risposta di amicizia, di stima e di fiducia. Francesco non pretende fare dispute astratte con i dottori musulmani: vuole dare un'esperienza viva di quello che significa per lui essere « abbandonati in Cristo », vivere di Cristo e amare tutti con l'amore di Cristo. Così egli ha il coraggio e l'audace semplicità di annunciare con espressione viva la sua fede cristiana: egli è andato per primo verso i fratelli musulmani con profonda umiltà e sincerità, preoccupato solo di rivelare a coloro che gli fanno il dono generoso della loro ospitalità in nome di Dio le ricchezze insondabili della carità di Cristo. Trasformare i cuori, dare loro il dono soprannaturale della fede cristiana non è opera dell'uomo, né dall'uomo; perciò egli non ha tanto la preoccupazione di convertire i musulmani alla religione cristiana, quanto soprattutto di smentire col suo esempio la falsa immagine che le crociate potevano avere aiutato a creare nei musulmani di un cristianesimo fatto di violenza, di orgoglio, di volontà di conquista.

La proposta dell'ordalia, di passare cioè sul fuoco, fatta da Francesco, fu sottoposta dal sultano al consiglio del suo direttore di coscienza, Fakhr al-Dîn Muhammad Ben Ibrahim Fârîsi, il quale — dice san Bonaventura — « si ritirò immediatamente » (53). Dobbiamo cogliere il senso di questo rifiuto, anche per scoprire il valore riparatorio del gesto di Francesco, nella coordinata delle due vite, quella di Muhammad e quella di Francesco, provvidenzialmente da Dio legate l'una l'altra.

## L'ISLAM A DAMIATA RIFIUTA LA TESTIMONIANZA DI SAN FRANCESCO

Perché i dottori musulmani, guidati dal vecchio e venerando « che conversava continuamente con Dio », Fakhr al-Dîn Fârîsi, non accettarono di discutere la questione della fede, né tanto meno di impegnarsi nella prova del fuoco? Dobbiamo trasportarci in Arabia, a Medina nel decimo anno dell'egira. Una delegazione cristiana guidata dal vescovo Abu-l-Hart Ibn Aqâma era venuta da Najrân per rendere omaggio al

(52) *Sermo II de S. Francisco*, IX, 579. « Et respondit Soldanus: Non auderem hoc facere, quia timeo quod mei lapidarent me; sed credo, quod fides vestra bona sit et vera. Et ex illa hora semper habuit fidem christianam impressam in corde suo ». Questa conclusione di san Bonaventura, e forse dello stesso fra' Illuminato, dalle parole di ammirazione del sultano per la fede cristiana, non tiene conto della mentalità musulmana, la quale crede nell'origine soprannaturale della religione cristiana.

(53) « Viderat enim, statim quemdam de presbyteris suis, *virum authenticum et longaevum*, hoc audito verbo, de suis conspectibus aufugisse. » (Leg. Maj., c. 9, n. 8) · Per tutto la scena rimando al mio: *Per un dialogo etc.* 365-395.

profeta Muhammad, ed accettare la sua autorità civile. Muhammad invitò i cristiani al cimitero di Medina, e là dinanzi ai morti, dopo una discussione sulla passione di Gesù Cristo, chiese loro di provare la verità dell'Incarnazione e la filiazione divina di Gesù, invocando insieme a lui ed ai suoi cinque compagni, la figlia del profeta Fâtima, col marito 'Ali ed i loro due figli Hassan e Hussein, e Salman al Fârîsi, la maledizione di Dio su coloro che avessero torto, mediante la prova del fuoco, l'ordalia *(mubâhala)*. Muhammad chiese loro di sollecitare con giuramento il ritorno di Gesù giudice e di riconoscere la missione profetica che Dio aveva affidato a Muhammad. Ma i cristiani di Najrân non accettarono la proposta, e rifiutarono di riconoscere la missione profetica del profeta arabo, pure dicendosi pronti e disposti a negoziare con lui un trattato. Questo fatto fu importantissimo sotto vari rispetti. Prima di tutto è una manifestazione della fede totale di Muhammad nella sua missione, e dimostra che il profeta non ammetteva altra visita di Dio nella sua creazione se non quella della folgore che fulmina dinanzi ad Elia (cfr. 1a Re XVIII, 38; Luca IX, 54). Inoltre proprio questa scena determina il comportamento particolare di Muhammad e dell'Islam di fronte al mistero della incarnazione. Il rifiuto, allora, dei cristiani — forse nestoriani — di dare a lui che chiedeva nella sincerità della sua fede una prova della divinità di Gesù Cristo, sbarrò forse il cammino verso la piena conoscenza del mistero di Cristo? Proprio in questo primo e ufficiale incontro tra musulmani e cristiani, vi fu forse da parte di questi ultimi una pusillanimità a testimoniare sinceramente la loro fede cristiana, ed un senso di disprezzo per un non-battezzato che pretendeva essere riconosciuto inviato di Dio?

La scena della *mubâhala,* chiesta in Medina da Muhammad ai cristiani di Najrân, viene rivalorizzata implicitamente a Damiata da Francesco. Alcuni biografi del santo, come il Sabatier stesso, negarono valore al racconto di Bonaventura e non ritennero storica la scena dell'ordalia proposta da san Francesco al sultano (54). E' seguendo le intuizioni del mio venerato maestro, Luigi Massignon, che ho tentato di dare rilievo alle relazioni tra i due fatti i quali possono essere compresi più profondamente in una concezione della storia tutta incentrata in Cristo. L'Islam visto quale mistero biblico della benedizione di Ismaele appare al teologo cristiano come una iniziale marcia verso il mistero di Cristo; e la personalità religiosa del profeta Muhammad non rimane estranea allo svolgimento della storia religiosa dell'umanità, bensì apparirà essa pure inserita provvidenzialmente nel piano divino.

Francesco si presenta come il santo che lo sostituisce e lo completa, riparando, per la salvezza dei seguaci di Muhammad, alle deficienze dei cristiani incontrati dal profeta arabo, e alle deficienze dei cristiani che per secoli furono incapaci di aiutare fraternamente i musulmani a scoprire il vero volto di Gesù Cristo.

A Damiata si ripete, invertita, la scena della *mubâhala* di Medina. Non è l'Islam che sfida i cristiani, ma è un autentico fedele imitatore di

(54) Sabatier, P., *Vie de S. François d'Assise,* Paris 1931, 312; Tarducci, F., *Vita di S. Francesco d'Assisi,* Mantova 1904, 256.

Cristo, il quale si offre per testimoniare dinnanzi ai rappresentanti del mondo musulmano la verità del cristianesimo.

Ma questa volta, a Damiata, Fakhr al-Dîn Fârîsi e gli altri dottori musulmani, conformemente alle prescrizioni del Corano, la rifiutano. La loro condotta e quella del sultano Melek el Kamel deve interpretarsi secondo la psicologia religiosa e la fede musulmana. Quando i cristiani di Medina rifiutarono a loro volta di accettare l'ordalia richiesta da Muhammad per testimoniare la verità dell'Incarnazione e della filiazione divina di Gesù, « bloccarono » il cammino di Muhammad e conseguentemente dell'Islam verso la piena conoscenza del mistero di Cristo. Il profeta ricevé allora dal cielo una risposta che sostituiva parzialmente la testimonianza dei cristiani, e che il Corano ha fissato nella rivelazione dell'attesa (Sura 43: 81-83; sura 10: 21/20, 102). Non si può anticipare il giudizio di Dio; Dio stesso si riserva di rivelare esplicitamente i « mistero di Cristo agli angioli ed agli uomini » nel giorno del giudizio finale. L'Islam attende ancora.

Così si comprende che il rifiuto del sultano e dei dottori della legge islamica di accettare la proposta di Francesco non fu — come alcuni crederono interpretare — un segno di disprezzo del canto e della religione cristiana. Al contrario, proprio rimanendo fedele all'Islam, il sultano, in base al suo credo musulmano, poteva esplicitamente dichiarare: « Io credo che la vostra religione è vera e buona ». Questa dichiarazione non significa adesione al cristianesimo, né abbandono della legge coranica.

Quando il gesto di Francesco si rimette in relazione diretta e profetica con l'evento storico di Medina, si arriva a riconoscere il significato transtorico delle relazioni tra Francesco ed il profeta Muhammad. Ciò permette di misurare la grandezza e la generosità apostolica del santo, il valore profetico della sua missione dell'Islam nella Chiesa; presente con l'esempio e con la parola lo spirito nuovo che i cristiani devono rivestire nelle loro relazioni col mondo musulmano. E' lo spirito di riparazione e di sostituzione nella piena e totale carità del Vangelo, che non giudica né condanna nessuno. Questa carità dava a Francesco, come dice Agostino, degli occhi nuovi per vedere i musulmani come amici e fratelli, offrendo se stesso, pronto a subire il martirio per loro amore e per il loro bene, intendeva riparare alle deficienze e agli scandali dei cristiani particolarmente alla vergogna delle loro divisioni, e a tutta la mancanza di amore sincero che durante secoli ostacolava l'azione della grazia; così la sua condotta aiutava a far scoprire a Muhammad ed ai suoi seguaci, l'autentico volto di « Gesù Figlio di Maria ».

Questi intenti di Francesco non furono un fallimento, come taluni hanno pensato; furono soltanto l'inizio della sua missione profetica anche nell'Islam, della quale i suoi figli e tutta la cristianità inizia oggi la scoperta del valore speciale. L'amore che Francesco ha rivelato a Damiata culminerà nella mistica crocifissione ricevuta miracolosamente alla Verna. Ed il Celano osservava: « Ma qui ancora il Signore rifiutò di esaudire il desiderio del martirio del santo; poiché si riservava di accordargli un privilegio tutto particolare di un'altra grazia: le stimate » (55).

(55) I Celano, n. 57.

## FRANCESCO RICHIAMATO IN ITALIA

Il Celano non ricordava la proposta dell'ordalia e vittima della mentalità cristiana medioevale non riusciva a pensare bene dei musulmani; quindi interpreta i doni offerti dal sultano, che sono l'espressione della cordiale ospitalità orientale, come offerti con maligna intenzione al fine di corrompere il santo. Così scrive: « Egli — Francesco — fu ricevuto dal sultano con molta cortesia e gli mostrò ogni segno di favore, anzi gli offrì numerosi regali, per tentare di piegare la sua anima verso le ricchezze del mondo. Ma constatando che il santo respingeva energicamente tutti questi beni, ne rimase stupefatto, e lo riguardò come un uomo straordinario: ascoltava volentieri e si sentiva toccato dalle sue parole » (56). Bonaventura, invece, ammette le intenzioni sincere e leali del sultano anche nell'offerta dei doni, poiché pregò di accettarli almeno « per distribuirli ai cristiani poveri ed alle chiese povere » (57).

Rientrato al campo crociato Francesco riferì l'esito della sua visita al cardinale Pelagio e al re Giovanni di Brienne e supplicò che fossero accettate le proposte di tregua e di pace del sultano, del quale descrisse le qualità e le buone disposizioni. Il bellicoso legato papale non ne era troppo convinto e, come riferisce il cronista Milioli, « il sultano aveva inviato suoi emissari al legato papale ed al re di Gerusalemme per trattare la tregua o la pace, ma i cristiani, con scuse, prorogavano, esigendo ad esempio che le proposte del sultano fossero messe per iscritto ». La cattiva volontà di molti capi crociati era evidente; cercavano di tutto per vendicare la loro disfatta. Francesco ne fu disgustato e vi vide ancora una volta la resistenza dei cristiani alla volontà di Dio. Bonaventura afferma che Francesco tornò in Italia poiché non poté convertire i musulmani, né ottenere il martirio (58). Dante ha fissato questo nei versi: « E poi che, per la sete del martirio, / nella presenza del Soldan superba / predicò Cristo e gli altri che 'l seguiro, / e per trovare a conversione acerba / troppo la gente, per non stare indarno, / reddissi al frutto dell'italica erba » (Par. XI, 100-105).

Non appare che Francesco si preoccupasse dello spirito e dell'ostinazione dei musulmani, ma ha sofferto dell'incomprensione dei cristiani, i quali avrebbero dovuto convertirsi prima dei musulmani alla vera carità evangelica. Disgustato dello spirito e della condotta dei crociati, alla prima occasione decise di ripartire per l'Italia. Forse approfittò della partenza dal campo crociato di ventimila « pellegrini », tra il 14 e il 19 settembre 1219. Alcuni giorni dopo, il 26 settembre, essendo arrivati rinforzi genovesi, la battaglia riprese, per iniziativa dei crociati, che ottennero la effimera vittoria del 5 novembre allorquando poterono entrare trionfanti nella semidistrutta Damiata.

---

(56) *Ibidem.*

(57) *Leg. Maj.*, c. 9, n. 8. « Et quamvis ad Fidem christianam transire nollet, vel forsitan non auderet, rogavit tamen devote famulum Christi, ut praedicta dona susciperet pro salute ipsius christianis pauperibus vel ecclesiis eroganda ».

(58) *Leg. Maj.*, c. 9, n. 9: « Videns etiam, se non proficere in conversione gentis illius nec assequi posse propositum, ad partes fidelium divina revelatione praemonitus remeavit ».

Tutto lo spirito del santo, contrariamente a quanto hanno scritto autorevoli storiografi (59), mostra che egli non poteva rimanere ancora in mezzo ai cristiani. Inoltre in Egitto vi aveva contratto una malattia molto grave agli occhi, il tracoma, come pure la malaria e la febbre tifoide (60). Nel frattempo dopo la partenza del santo dall'Italia, i due vicari lasciati come responsabili dell'ordine convocarono per la festa di san Michele il 29 settembre un capitolo per modificare le disposizioni della regola sul digiuno, senza il permesso di Francesco. Fra' Stefano da Narni, avuto sentore di quanto i vicari stavano preparando partì di nascosto per l'Oriente al fine di avvertire il santo di quanto si voleva fare nella di lui assenza. Probabilmente in Acri nell'ottobre avrà incontrato il serafico padre, il quale per le notizie poco rassicuranti di quanto stava succedendo in Italia si decise a rientrarvi con fra' Pietro Cattani, fra' Elia e fra' Leonardo d'Assisi.

Contrariamente a quanto afferma una tradizione formatasi tardivamente Francesco mai visitò Gerusalemme né i luoghi santi che erano allora in possesso dei musulmani. Di fatto una speciale bolla papale di Onorio III, del 1217 proibiva, sotto pena di scomunica, la visita al santo Sepolcro e altri luoghi occupati dai musulmani. E Francesco non ha certamente tentato eludere le disposizioni papali, né tanto meno chiedere uno speciale privilegio per non osservarle (61).

Dopo l'esperienza di Damiata, Francesco non si è indurito, non ha concluso che con i musulmani non vi era nulla da fare. Al contrario, illuminato dalla grazia, ha compreso, come nessun altro prima di lui, che con i musulmani occorreva cambiare tutti i pregiudizi e tutto l'atteggiamento di ostilità che i cristiani mantenevano nei loro riguardi. Bisognava farli riconoscere come « amici e fratelli » e non più considerarli « nemici della croce di Cristo ». Ha compreso che soltanto una sincera carità in nome di Gesù Cristo avrebbe potuto disporre le anime religiose a ricevere ulteriori grazie ed illuminazioni. Perciò crebbe nella sua speranza e fiducia: si poteva fare molto, non si doveva continuare a disperare a causa della intransigenza dei musulmani. Così egli mantenne il suo programma delineato nel capitolo della prima regola: "Di coloro che vorranno andare tra i saraceni e gli altri infedeli". Non era con la spada che sarebbe stato vinto l'Islam, ma soltanto l'amore di Cristo e l'accettazione di ogni sofferenza in loro sostituzione avrebbe aperto i cuori dei musulmani all'ascolto della parola del Vangelo.

Purtroppo questo programma apostolico così bene esposto nel sedicesimo capitolo della prima regola sembrò utopistico e contrario alla mentalità contemporanea. Nemmeno un uomo come il cardinale Ugolino riusciva a comprenderlo parendogli fuori della realtà. Per la pressione del grande protettore, Francesco dovette rinunziare ad inserirlo nella reda-

(59) Golibovich, G., *Biblioteca Bio-Bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente Francescano*, I, 14; Idem: *San Francesco e i francescani in Damiata e in Oriente*, Studi Francescani, 12 (1926), 321-326.

(60) Cfr. Schmucki, O., *De infirmitatibus s. Francisci Assisiensis inde a juventute usque ad stigmatum susceptionem*, Miscel. Melchor de Pobladura I, Romae 1964, 110-120.

(61) Basetti-Sani, G., *San Francesco è incorso nella scomunica? etc.* A.F.H., 65 (1972) 15-19.

zione della regola che poi fu approvata. Anche questa fu una nuova sofferenza che Francesco doveva accettare: vedere la difficoltà di comprendere nella visione evangelica della carità quel mondo musulmano che anche i grandi uomini della Chiesa non sapevano considerare altro se non come nemico di Cristo.

## IL MARTIRIO DI SAN FRANCESCO ALLA VERNA

L'offerta che di se stesso Francesco aveva fatto a Damiata aspirando al martirio per la salvezza dei musulmani era stata accolta da Dio. Ai musulmani, offrendosi alla morte, Francesco avrebbe voluto testimoniare la sua più grande carità, il suo più sublime amore. Egli intendeva accettare tutte le sofferenze in sostituzione vicaria per la salvezza dei fratelli musulmani, in unione con le sofferenze di Cristo nella sua passione e sulla croce. Ma il martirio desiderato in terra d'Islam era, per divina disposizione, trasferito per avere un nuovo significato ed un valore più grande di quanto mai Francesco avesse potuto immaginare. Il martirio della stimmatizzazione di Francesco sul Monte Alverno non è stato troppo meditato e considerato nelle profonde relazioni che l'evento ha con il mistero dell'Islam.

I primi biografi hanno bene riconosciuto che l'evento della Verna ha il carattere di martirio. L'amore di Francesco alla croce e alla passione di Cristo non fu semplicemente un amore di compassione, ma soprattutto una reale quotidiana partecipazione a quelle sofferenze attraverso le sue sofferenze, con il desiderio costante di partecipare con Cristo alla redenzione dell'umanità. Per questo egli accettava malattie e disagi proprio come una partecipazione al « martirio di Gesù » nella sua Passione. San Bonaventura a più riprese afferma chiaramente che il martirio tanto desiderato da Francesco come testimonianza della sua ardente carità per Cristo e per le anime gli fu conferito in maniera tutta speciale con la stimmatizzazione (62).

Le stimmate sono il « segno dell'elezione » di Francesco come speciale « rivelatore dei segreti divini » e del « munus propheticum » del quale Iddio lo ha rivestito al fine di indicare alla Chiesa la nuova via della carità nei confronti con le anime musulmane (63).

« L'uomo di Dio — scrive san Bonaventura — comprese che dopo avere imitato l'attività di Cristo durante la sua vita doveva assomigliargli ancora nelle afflizioni e nelle sofferenze della passione, prima di lasciare questo mondo. Non si impaurì affatto, ma al contrario, sebbene spossato dalle sofferenze, dalla austerità e dalla croce portata sino allora, si sentì animato da una vera forza per subire questo martirio » (64).

La tradizione francescana si è fermata soltanto a considerare quello che le stimmate significavano per la santità personale di Francesco; poco

(62) *Leg. Maj.*, c. 9, n. 9.
(63) S. Bonav., *Sermo I de S. Francisco*, IX, 573, 574, 580.
(64) *Leg. Maj.*, c. 13, n. 3.

ha approfondito il significato che la miracolosa apparizione di Gesù Cristo in figura di serafino potesse avere nella storia della salvezza. Secondo i primi biografi che riferiscono il miracolo della Verna, appare chiaro che si tratta di una vera apparizione di Cristo, nel suo corpo glorioso. « In quella apparizione — dice Bonaventura — vi erano grandi misteri ». « Alcuni — dice altrove — si meravigliano che un serafino sia stato inviato a Francesco, allorquando doveva essere insignito delle stimmate di Cristo. Che forse, essi dicono, un serafino fu crocifisso? No! Ma serafino è detto lo spirito per il suo ardore: perciò significa che fu inviato a Francesco un serafino, perché egli era acceso di ardente carità. Questo significa quello spirito » (65).

Questa interpretazione di Bonaventura non mi sembra dia sufficiente ragione della apparizione di Cristo crocifisso in figura di angiolo. Eppure egli afferma che quella apparizione conteneva « grandi misteri ». Lo stesso san Francesco ne era rimasto sorpreso, e per rivelazione di Cristo stesso ne conobbe il significato. Era la prima volta che nella storia del cristianesimo, dopo l'ascensione, Gesù appare glorioso-crocifisso in figura di serafino. La Verna è l'unica grande cristofania della storia. Sembra che sino ad oggi questo mirabile evento non abbia richiamato tutta l'attenzione della meditazione dei fedeli e della riflessione teologica.

Perché Gesù è apparso a Francesco, non in una nascosta cella, ma sul monte della Verna, in una grandiosa scena di luce che è una vera « teofania » quale il Sinai ed il Tabor? Perché è apparso in figura di serafino?

L'apparizione di Cristo crocifisso in figura di angiolo, il quale dà a san Francesco il martirio desiderato ardentemente per la salvezza dei musulmani, e rende visibile la realtà della crocifissione di Gesù nelle membra stesse di Francesco, è il riconoscimento da parte di Dio della missione profetica del Poverello quale grande intercessore e mediatore per l'Islam. E' per i suoi meriti e per il suo grande amore ai suoi fratelli musulmani, che Iddio ha voluto soddisfare il desiderio sincero e spontaneo del profeta Muhammad, nella sua « ascensione notturna » (Corano, sura 53 14-16).

Nell'ascensione notturna, Muhammad « vide nel cielo la Stella » (Gesù) presso il loto del termine, l'albero cioè della croce, sul quale restò crocifissa e gloriosa presso il trono di Dio, l'umanità di Cristo: « Quando copriva il loto ciò che lo copriva ». Dinanzi a questa visione della croce simbolo delle sofferenze di Cristo, Muhammad ha esitato a penetrare nell'intimo del mistero dell'amore di Dio, che si era manifestato nel suo vertice supremo al Calvario. Muhammad « si era fermato sulla soglia dell'incendio divino ». Questa esperienza mistica e questa visione ricordate dal Corano trovavano la loro esplicitazione ed il loro compimento alla Verna. Ignorando il significato ed il valore del mistero dell'Incarnazione, Muhammad, discendente dell'escluso Ismaele, era rimasto escluso dalla partecipazione all'unione divina, riservata a coloro che sono già inseriti nel Corpo Mistico di Cristo. Egli non seppe riconoscere Iddio nell'immagine visibile del Dio invisibile, che è Gesù Cristo (Col. I, 15); egli

(65) *Sermo IV de S. Francisco,* IX, 589.

allora desiderato di poter vedere Iddio sotto le apparenze di un angiolo, come nelle teofanie dell'Antico Testamento. Dopo l'Incarnazione soltanto Cristo ci manifesta pienamente il Padre. Il desiderio di Muhammad di vedere Iddio in figura di angiolo era rimasto per secoli senza risposta, mentre l'Islam ufficialmente continua a negare la realtà della crocifissione di Gesù.

Questa apparizione alla Verna del « serafino alato e crocifisso » — come afferma san Bonaventura — contiene davvero dei grandi misteri. E' la risposta al desiderio di Muhammad, ottenuta da Dio per l'intercessione dell'offerta di amore che san Francesco aveva fatto della propria vita a Damiata, per la salvezza dei musulmani. Risposta la più impensata ai desideri e alla preghiera di Muhammad. « Non è stato Israele, dove Gesù fu crocifisso, — scriveva Massignon — ma l'Islam a provocare l'apparizione delle stimate nella Chiesa » (66).

## PERCHE' L'ISLAM ACCETTI IL MISTERO DELLA CROCE

Se il mistero dell'Islam appare nella storia della salvezza come provocatore di un ritardo del giudizio finale, ora la missione di san Francesco ottiene da Dio, prima del giorno finale, un ritorno straordinario di Gesù Cristo. La cristofania della Verna è questo momentaneo ritorno dell'umanità glorificata di Gesù, che siede alla destra di Dio Padre. Provocata in qualche modo dal desiderio e dalla preghiera di Muhammad di vedere Iddio in figura di angelo, la cristofania della Verna è una manifestazione dell'amore di Cristo per il mondo musulmano. « Nel miracolo serafico della Verna — scrive Massignon — associando la natura angelica alla crocefissione, la stimmatizzazione di Francesco appare precisamente come una compensazione soprannaturale e specialissima di questo scacco umano di Muhammad ». Ecco perché non è stato Israele, ma l'Islam a provocare questo ritorno misterioso di Gesù sulla Verna per crocifiggere san Francesco: il Cristo serafino discende miracolosamente sul Monte della Verna, nuovo Sinai e nuovo Tabor e Calvario al tempo stesso, come una nuova « misericordia » per il mondo musulmano.

Per l'Islam tradizionale Gesù Cristo, il « santo di Dio », non sarebbe stato ucciso, non avrebbe potuto subire una condanna pronunciata dagli uomini, lui che è la resurrezione e la vita. Dopo che da secoli continuava insistente da parte dei musulmani la negazione della realtà della crocifissione di Gesù, quando la cristianità e gli stessi pontefici erano persuasi che si avvicinasse ormai l'ora di Dio decretata per la fine della religione musulmana, forti della convinzione che l'Islam era nato con la spada, ecco che Iddio interviene così visibilmente e solennemente nella storia della cristianità con la cristofania della Verna.

La cristianità, meditando il mistero della Verna, vi saprà ricono-

(66) Massignon, L., *Les trois prières d'Abraham*, Tours 1935, 64. Devo al venerato maestro e terziario francescano Luigi Massignon l'avermi guidato alla ricerca delle correlazioni misteriose tra la persona del profeta Muhammad e Francesco. Basetti-Sani, G., *Louis Massignon, orientalista cristiano*, Milano, 1972.

scere l'esplicita approvazione da parte di Cristo dell'atteggiamento e dello spirito con il quale san Francesco introduceva nella Chiesa il metodo del « dialogo dei cuori » per avvicinare i musulmani. Il mondo musulmano altresì guarderà al mistero della cristofania della Verna, non soltanto come alla risposta di Gesù all'amore di san Francesco per la sua Passione e morte ma scoprirà il significato straordinario che riveste quale « misericordia di Dio » per l'Islam. Risposta al desiderio di Mohammad di vedere Iddio in figura di angelo, l'apparizione della Verna è una « nuova apertura dei cieli » (Corano, sura 19: 91/88-92/90). Il mistero dell'Incarnazione aveva già diviso gli angioli ed aveva anche sulla terra diviso gli uomini: un'opposizione profonda divide ancora oggi musulmani e cristiani a questo proposito.

Muhammad (e con lui i musulmani) ignora veramente ciò che rifiuta: egli non aveva « visto », e proclamava quindi l'inaccessibilità di Dio, l'abisso che separa il Creatore dalla creatura. Ora Cristo ritorna nella cristofania della Verna. Egli non è soltanto il crocifisso, risorto e glorioso, che continua dinanzi al Padre la funzione di mediatore (*Ebrei* III, 25), ma appare rivestito della veste del serafino: le sei ali che ricoprono il suo corpo crocifisso lo rendono simile agli angioli. I musulmani possono guardare al Cristo in veste di serafino, per riconoscervi il Cristo che è morto realmente sulla croce, che è resuscitato realmente e che siede glorioso alla destra del Padre, che intercede anche per loro (*Rom.* 8, 34). Meditando il mistero della cristofania della Verna, essi potranno penetrare nel mistero della passione, crocifissione, morte e resurrezione di Cristo, come i Vangeli e la tradizione cristiana lo vivono ormai da venti secoli.

Il serafino crocifisso della Verna ha voluto lasciare nelle carni di san Francesco, con le stimmate, la prova nuova della realtà della crocifissione di Gesù. Così le stimmate dicono al mondo musulmano che Cristo realmente fu crocifisso per amore nostro sul Golgota.

Da tredici secoli l'Islam alza un grido continuo di protesta della sapienza carnale scandalizzata dalla « follia della croce », scandalizzata dall'umiliazione e dalla sofferenza del Figlio di Dio. Ora è invitato a fissare il suo sguardo sulla figura di san Francesco stimmatizzato alla Verna. I segni della sua crocifissione, che furono visibili e storicamente accertati come miracolosi e reali nelle carni del santo, sono la prova della realtà della crocifissione di Gesù sul Calvario. Cristo comunicò a Francesco le stimmate perché ora i credenti musulmani fissino i loro sguardi su quelle piaghe. Quelle piaghe, provenienti dalle piaghe di Cristo, hanno fatto sanguinare e soffrire san Francesco durante due anni, perché potesse testimoniare a tutti gli uomini, per i secoli futuri, come egli avesse amato i musulmani e soffrisse per loro una rinnovata passione di Cristo.

L'Islam, la religione delle cinque preghiere e dei cinque doveri, aveva chiesto in nome di una testimonianza troppo carnale, quella dei cinque sensi, di provare la realtà dell'Incarnazione mediante la *mubâhala*, l'ordalia, ai cristiani di Najrân; sono ora le cinque piaghe di san Francesco la prova misteriosa della realtà della crocifissione di Gesù. Da queste cinque piaghe è chiamato mediante lo sguardo fisso sulla cristofania della Verna, a riconoscere la realtà delle piaghe di Gesù, realmente crocifisso e morto sulla croce. Per il sangue delle cinque piaghe di Francesco e per i suoi dolori sofferti per i musulmani, l'Islam ha questa nuova prova

di amore divino, il quale mediante l'intercessione del mistero della Verna lo invita alla meditazione e comprensione del pieno mistero di Cristo.

Quando la tensione tra le due forze antagoniste era giunta al momento più caldo, Iddio inviò alla sua Chiesa Francesco di Assisi. Come profeta doveva richiamare la Chiesa ad una attitudine più evangelica nelle sue relazioni col mondo musulmano. Durante sette secoli il messaggio specifico di san Francesco ed il suo programma di accesso all'anima musulmana avevano richiamato poco l'attenzione, perfino dei suoi figli (67). Occorreva attendere questi ultimi decenni per vedere sorgere nella Chiesa uno spirito nuovo nei confronti delle religioni non-cristiane, e particolarmente con l'Islam. Il papa Paolo VI, con l'enciclica *Ecclesiam suam* ha chiamato i cattolici al dialogo con il mondo musulmano (68). Il nuovo spirito ha preso forma nella dichiarazione sulle religioni non-cristiane e nella stessa costituzione sulla Chiesa (69).

Queste dichiarazioni del magistero della Chiesa devono indurre ciascun fedele ad un impegno di « dialogo » anche con i « fratelli musulmani ». L'esempio dello spirito e del programma lasciato da san Francesco alla Chiesa oltre sette secoli fa è oggi quanto mai attuale e ci aiuterà ad un lavoro apostolico efficace e fecondo. Francesco d'Assisi resta ancora oggi il « profeta nella Chiesa » per il dialogo con l'Islam.

GIULIO BASETTI-SANI

(67) Dovremo riconoscere che anche l'ordine francescano mano mano che passavano i secoli aveva quasi completamente dimenticato quella missione profetica particolare che Iddio affidò a san Francesco ed al suo ordine. Avrebbero dovuto convincere la Chiesa che le crociate non erano secondo lo spirito del Vangelo, e realizzare il capitolo 16 della prima regola, che invece fino a questi ultimi anni mai era stato più ricordato. Allora si comprende perché gli stessi successori di san Francesco non lo abbiano imitato nel suo interesse apostolico per il mondo musulmano, ma abbiano essi pure mantenuto lo spirito bellicoso delle crociate. Il ministro generale dell'ordine francescano, Giacomo da Sarzuele, nel 1460, avrebbe offerto al papa Pio II trenta mila frati disposti a « militare contro il Turco ». Un documento del 12 giugno 1523 presenta il progetto dell'ordine francescano per armare quarantamila frati a difesa della cristianità minacciata dal sultano di Costantinopoli, Solimano II. Un secolo dopo lo spirito « crociato » non era molto cambiato, poiché il generale dei francescani, Giovanni da Napoli, nel 1646 offriva ancora una volta quaranta mila frati pronti ad andare a combattere contro i turchi. Il programma evangelico di Francesco era ormai dimenticato.

(68) *Ecclesiam suam*, n. 111: « Intorno a Noi vediamo delinearsi un altro cerchio immenso anche questo, ma da noi meno lontano: è quello degli uomini, innanzi tutto, che adorano il Dio Unico e Sommo, quale anche noi adoriamo; alludiamo ai figli, degni del nostro affettuoso rispetto, del popolo ebraico...; e poi agli adoratori di Dio secondo la concezione monoteistica, di quella musulmana specialmente, meritevoli di ammirazione per quanto nel loro culto di Dio vi è di vero e di buono ».

(69) Nella dichiarazione sulle religioni non-cristiane, tutto il paragrafo 3 concerne i musulmani; così pure nella *Lumen Gentium*, n. 16, si riconosce espressamente che « Il disegno di salvezza abbraccia anche coloro che riconoscono il Creatore e tra questi in particolare i musulmani, i quali professano di tenere la fede di Abramo ».

# OGGETTIVITA' DELLA MORALE E AUTONOMIA DELLA PRASSI

L'intelletto dà all'uomo in ogni periodo storico il potere di discernere ciò che è bene e che perciò favorisce la pace, l'uguaglianza, la comunione tra gli uomini, da ciò che invece ad esse, in grado diverso, si oppone.

L'intelletto non opera attraverso strumenti deduttivi o induttivi descrivibili, come avviene per i vari processi logici di cui si serve la ragione, ma imprimendosi tensioni o impulsi, al bene, al vero, alla felicità, generati dalla speranza, dall'Amore.

Si può dire che l'atto intuitivo è un atto ultra-razionale nel senso che non si affida alla logica della ragione, ma la supera servendosi appunto di strumenti suoi tipici di penetrazione della realtà totale: così l'ostacolo che lo spazio e il tempo — condizioni congeniali all'analisi razionale — frappongono all'intuizione, tende continuamente ad essere superato, quantunque si ripresenti allorché la direttiva intellettuale si trasmette alla ragione.

Questa a priori fornisce all'intelletto una serie più o meno ampia di nozioni di collegamento con le varie facoltà interne all'uomo e con le realtà esterne e a posteriori formula e storicizza l'intuizione che le viene trasmessa e indaga sui primi risultati che l'incidenza dell'atto ha prodotto. La ragione ha per oggetto tutta la realtà che si offre all'uomo, l'esperienza interna ed esterna, la scienza, la matematica, la storia; colle sue categorie raccoglie ed analizza con sicurezza e competenza i fenomeni e li svolge per adempiere autonomamente i suoi compiti e per fornire all'intelletto le basi di cui necessita.

L'intelletto, oltre a porsi come criterio per la ricerca e sistemazione analitica della ragione, è la forza unificante delle varie facoltà umane che tuttavia trascende nella libertà delle sue tensioni.

La critica kantiana della ragione (si noti che i termini intelletto-ragione qui vengono usati in senso opposto a quello kantiano), tutta tesa a segnare i limiti della conoscenza, si è arrestata alle soglie dell'intuizione intellettuale ed ha riconosciuto la validità, dal suo punto di vista radicalmente ultrarazionale, delle sue manifestazioni (1).

D'altro lato lo stesso Kant, per evitare di cadere nel probabilismo conoscitivo di Hume, fu costretto a dedurre dal fatto dell'esistenza di una sintesi oggettiva, quale è quella del giudizio, una funzione unificante origina-

---

(1) « Benché nel suo uso semplicemente speculativo la ragione resti a gran pezza inferiore a questo suo sì grande disegno, di giungere all'esistenza di un Essere supremo, essa nondimeno ha il vantaggio grandissimo di rettificare la conoscenza di esso, nel caso che essa possa essere attinta d'altronde, di metterla d'accordo seco stessa e con tutte le concezioni intelligibili e di purificarla da tutto ciò che potrebbe essere contrario al concetto d'un Essere originario, e da ogni miscuglio di limitazioni empiriche » (Kant, *Critica della ragion pura, dialettica trascendentale,* lib. II, cap. III, sez. VII).

ria, puramente formale, cioè non conoscitiva nel senso kantiano dell'intelletto, l'« io penso » o appercezione. Ora l'ambiguità di questa realtà unificante consiste nel fatto che di essa si serve Kant soltanto per fondare l'unità oggettiva delle rappresentazioni dell'esperienza, col risultato di creare un insanabile dualismo tra ragione teoretica e ragion pratica alla quale viene a mancare una qualsiasi connessione con il principio unificante. Non era così nella prima edizione della *Critica della ragion pura,* nella quale l'« io stabile e permanente » (2) di cui parlava assumeva i caratteri di quella realtà psicologica (anima) che si è poi affannato a confutare nella *Dialettica trascendentale.* E' vero che la sostanziale unità dell'uomo verrà poi recuperata surrettiziamente come postulato della ragion pratica, ma, così facendo, Kant si è arrestato, timoroso che un modo di conoscere diverso da quello che il suo criticismo aveva prudentemente tratteggiato potesse rimettere in discussione le basi del suo sistema.

L'idealismo successivo reagì all'angustia — più apparente che reale, come si è visto — della dottrina kantiana prendendo spunto dalla stessa ambiguità che in più punti essa presentava (fenomeno-noumeno, apperce-zione) e paradossalmente pervenne alla determinazione dell'unità dell'io, totalità creativa, comprendendo in esso tutta quella realtà che Kant aveva tenacemente distinto. Merito del criticismo kantiano fu certamente costituito dalla costante preoccupazione di delimitare i confini propri della conoscenza razionale (« intellettiva » per Kant). L'epoca moderna infatti, fondando con Galilei e Bacone il metodo d'indagine sulla realtà materiale, aveva dischiuso alla ragione la conoscenza di un'imponente massa di fenomeni, permettendone la classificazione, la distinzione, il raggruppamento, accelerando lo sviluppo scientifico e tecnico; ma, ciò che è più rilevante per noi, aveva permesso finalmente di dirigere la ragione nel suo proprio campo di ricerca, nel quale fino allora aveva avuto ben scarse occasioni di applicarsi.

Era inevitabile tuttavia che si pretendesse di estendere i metodi di ricerca razionale e i suoi caratteri anche in ambiti, come quello morale o giuridico, nei quali essa non aveva alcuna autonoma competenza. L'assurda pretesa del giusnaturalismo (da Grozio a Pufendorf, a Locke fino a Spinoza) che la ragione potesse indagare fruttuosamente nella realtà spirituale e intellettiva portò anzitutto ad accrescere la confusione nel diritto che comprendeva, secondo la tradizione ereditata dalla civiltà romana, la regolamentazione dei rapporti economico-privati, l'azione politica dello stato e degli enti minori, accanto alla norma morale, estendendo alle prime i caratteri di quest'ultima (3); la mancanza di senso storico poi, tipica del razio-

(2) « Ci deve essere un fondamento trascendentale dell'unità della coscienza nella sintesi del molteplice di tutte le nostre intuizioni... Ci deve essere una condizione che preceda ogni esperienza e renda possibile l'esperienza stessa... Questa pura immutabile coscienza originaria io voglio denominare appercezione trascendentale... La coscienza originaria e necessaria dell'identità di se stesso è dunque insieme la coscienza di una altrettanto necessaria unità della sintesi di tutti i fenomeni secondo concetti cioè regole che non soltanto li rendono riproducibili, ma assegnano anche alla loro intuizione un oggetto in cui essi si connettano necessariamente; giacché lo spirito non potrebbe a priori pensare l'identità di se stesso nella molteplicità delle sue rappresentazioni, se non avesse presente l'identità della sua operazione, che sottopone ogni sintesi dell'apprensione a un'unità trascendentale... » (1.a ediz., I, sez. II).

(3) « Per una distinzione fra diritto e stato », *Renovatio* '71, n. 3, pp. 387-396.

nalismo moderno, non permise neppure un'adeguata considerazione dei diversi gradi di sviluppo del pensiero e della continuità con cui la storia si svolge e progredisce (4): ne derivò un apriorismo equivoco ed astratto, comprensivo oltreché di norme giuridico-morali, di regole e di enunciazioni aventi ad oggetto rapporti o diritti privati e pubblici, estranei alla morale e al diritto.

Il positivismo giuridico, i cui presupposti sono chiaramente derivati dalla dottrina kantiana, pur esso teso a combattere l'errore che si celava in quel tipico prodotto del razionalismo precedente, ha travolto senza risolverlo anche l'aspetto di verità che vi era compreso (5). Infatti l'istanza morale che il giusnaturalismo o una parte almeno dei suoi espositori impersonava, consisteva nella lotta condotta contro il soggettivismo morale. Già Kant nella *Critica della ragion pratica* aveva tentato di recuperare questa dimensione oggettiva della legge, per lo meno nel suo aspetto formale-normativo (6); ma che giustificazione poteva addursi del carattere obbligante e universale dell'imperativo categorico? Mancando ad esso il fondamento teleologico, da cui la morale non può prescindere, l'imperativo categorico appariva una vuota formula, un fantasma, incapace di qualsiasi determinazione che non potesse porsi come arbitraria (7). Kant nel corso dell'opera pole-

(4) E' nota la polemica condotta contro il razionalismo giuridico di Grozio, Pufendorf, eccetera, dal Vico. Nel pensiero vichiano, incentrato sulla storia e sui rapporti tra questa e diritto, si possono tuttavia riscontrare parecchi punti di collegamento con la concezione scolastica. (G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano*, p. 262 e segg., Roma 1970).

(5) L'espressione « positivismo giuridico », per i diversi significati che le vengono attribuiti, è spesso fonte di equivoci. Mentre storicamente la nozione nacque nella contrapposizione di « jus naturale » e « jus positum », nell'800 essa valse a caratterizzare diverse tendenze, tutte comunque concordi nel voler distruggere l'idea del diritto naturale: così il positivismo filosofico che a riguardo del diritto rivestì un'importanza del tutto secondaria, così il « formalismo giuridico » (il cui antecedente era costituito dall'*analytical jurisprudence* dell'Austin) volto alla costruzione di una scienza del diritto sistematica e logica nel suo aspetto puramente formale; nel 900 questa tendenza ha ripreso vigore dal pensiero del più noto studioso di diritto contemporaneo, Hans Kelsen, che ha elaborato una teoria del diritto raffinata e diffusa.

E' indubbio che il positivismo giuridico, inteso come formalismo o normativismo, trovi una sua logica rigorosa proprio nel sistema kantiano, nel quale l'eteronomia (in sostanza lo statualismo), la coattività e il formalismo erano presupposti. Se in Kant permane l'idea di diritto naturale, ciò è dovuto al fatto che nei due secoli precedenti essa ha subito un processo così profondo di erosione e di contaminazione, da poter ormai assumere una configurazione che non conserva più nulla del suo significato originario. Il diritto naturale di cui ci parla Kant nella *Metafisica dei costumi* è costituito da quei diritti « assoluti », come la proprietà, che sono alla base del jus privatum.

(6) « La ragione è pratica perché produce da sé proporzioni universali e necessarie, capaci di determinare la volontà. Sono i principi morali... Se ne dimostra l'esistenza sulla base di una legge interiore del bene, che s'impone a tutti a priori come un fatto assoluto e necessario. (Analitica della ragion pura pratica, cap. I).

« Se l'oggetto è il motivo determinante della volontà, allora la regola della volontà sarebbe soggetta ad una condizione empirica; conseguentemente non sarebbe una legge pratica. Ora di una legge — se in essa si astrae da ogni materia, cioè da ogni oggetto della volontà — non resta che la semplice forma di una legislazione universale. La volontà vien concepita come indipendente da condizioni empiriche, determinata a mezzo della nuda forma della legge... » (idem, cap. I, par. 5-7).

(7) H. Bergson ne *Le due fonti della morale e della religione* (Milano, 1947, p. 88 e segg.) partirà proprio dal classico esempio del deposito, ripreso anche da Kant, per mettere in luce l'assurda pretesa di derivare la morale come pura forma dalla ragione.

mizzerà tenacemente con gli altri sistemi etici, accusandoli di eteronomia: solo l'autonomia su cui è informato il suo sistema permetterebbe di avvalorare appieno la libertà della vita umana. Ancora una volta perciò Kant per fondare la vita pratica — come già per la ragion pura — ricorre ad una funzione priva di contenuto, puramente formale; l'analogia tra l'« io penso » e la norma morale non è puramente casuale, ma è la conseguenza di un'impostazione filosofica che, giunta alle soglie di una conoscenza diversa nell'essenza da quella razionale, se n'è turbata, temendo che potesse rimettere in questione i capisaldi già affermati. Nell'*Introduzione alla metafisica* Bergson sottolinea questo grave limite della filosofia kantiana: « le dottrine che hanno un fondo d' "intuizione" sfuggono alla critica kantiana, nella misura esatta in cui sono intuitive: e tali dottrine sono la totalità della metafisica, purché non si prenda la metafisica rigida e morta, contenuta nelle tesi, bensì la metafisica vivente nei filosofi... che emana da una facoltà del tutto diversa da quella di analizzare » (8).

L'intento di immunizzare la metafisica, in quanto conoscenza, dalle pretese dell'intelletto kantiano, spingerà Bergson ad attribuire un interesse secondario al problema morale in quanto conoscitivo. Certo lo « slancio creatore » esplica la sua importante funzione anche in questo campo, ma la morale dinamica che ne risulta è approfondita solo con particolare riguardo all'aspetto pratico (9).

Ma se si considera la vera essenza della morale, che consiste nella ricerca della legge e negli sforzi e nelle tensioni che questa ricerca impone all'intelletto, riesce possibile comprendere il profondo significato che l'intuizione bergsoniana riveste.

L'affanno di Kant nel voler porre alla ragione il limite della metafisica da questo punto di vista appare inconcludente, per quanto storicamente giustificabile ed il suo problematico recupero in sede pratica ne è una riprova (10).

I valori di bene, di libertà, di felicità, — in definitiva ciò che il pensiero cristiano intende con l'espressione « verità » — sono realtà che nei momenti di maggiore riflessione si presentano all'uomo in modo talmente pregnante da essere colti soltanto intuitivamente mentre l'analisi razionale inutilmente tenterebbe di descriverli. Questa constatazione tuttavia

---

(8) H. Bergson, *Introduzione alla metafisica,* Bari 1963, p. 93 e segg.

(9) L'aspetto intuitivo del « misticismo » è tuttavia indubitabile. Lo stesso Bergson usa spesso l'espressione « intuizione mistica » ad indicare lo sforzo di cogliere « la rivelazione di una realtà trascendente » (p. 240, op. cit.). D'altro lato ad una lettura attenta de « le due fonti » si può notare come il misticismo — contrapposto alla morale formale — sottenda in definitiva l'esigenza di una concezione etica capace di rinnovarsi e di rinvigorirsi, volta a costruire, a creare, più che ad imitare. Il misticismo bergsoniano non è solo l'atteggiamento di pochi singoli pervasi dallo slancio creativo dell'amore, ma più modestamente (op. cit. p. 104 e segg.), è in potenza presente in ogni uomo e « attende solo un'occasione per risvegliarsi ».

(10) Quando Kant afferma: « Al contrario, sebbene non offra alcuna veduta teorica (?), la legge morale ci mette però in possesso di un fatto completamente inspiegabile coi dati tutti del mondo sensibile e dentro l'ambito intero dell'uso della nostra ragione teoretica, che fa appello ad un puro mondo del pensiero, anzi lo determina persino positivamente, e ne lascia conoscere qualcosa, cioè una legge » (Critica d. ragion pura pratica, i principi, I), è chiaro che ammette la possibilità di un tipo di conoscenza diversa da quella tratta dall'esperienza.

non autorizza — tutt'altro secondo Bergson — a confinare la metafisica alla sfera del pratico e del volontario e da questo a tentare poi un suo recupero surrettizio anche in sede teoretica. Un procedere siffatto in Kant fu certamente dettato dalla preoccupazione di voler soddisfare ai dubbi avanzati dallo scetticismo di Hume, con quali risultati però? Che mentre i decenni successivi assistevano all'abnorme successo della metafisica idealistica, fu poi il progresso della fisica sperimentale ad invalidare anche quella parte della filosofia kantiana alla quale Kant aveva sacrificato la metafisica. « Sii pur certo — aveva detto la ragione ad Agostino nei *Soliloqui* — che tu godrai molto di più nella conoscenza di Dio che in quella della vita scientifica ». Spiegava in un'altra opera Agostino le ragioni di quella certezza: « quando si tratta di quelle cose che vediamo con la mente cioè con l'intelletto e con la ragione, noi parliamo in quella luce interiore di verità, da cui è illuminato e di cui gode l'uomo interiore. Se anche il nostro ascoltatore vede queste cose nel suo segreto e puro sguardo interiore, conosce ciò che dico attraverso la sua contemplazione, non attraverso le mie parole ». (11). Pascal chiamerà « cuore », spirito intuitivo questa conoscenza prerazionale, presente nell'uomo. « Col cuore — dice Pascal — conosciamo i primi principi, e invano il ragionamento, che non vi ha parte, cerca d'impugnarne la certezza... La conoscenza dei primi principi è altrettanto salda di qualsiasi di quelle procurateci dal ragionamento. E su queste conoscenze del cuore e dell'istinto deve appoggiarsi la ragione e fondarvi tutta la sua attività discorsiva. Ed è altrettanto inutile e ridicolo che la ragione domandi al cuore prove dei suoi primi principii, per darvi il proprio consenso, quanto sarebbe ridicolo che il cuore chiedesse alla ragione l'intuizione di tutte le proposizioni che essa dimostra per indursi ad accettarle » (12).

Pascal nei *Pensieri* insiste su questo tema con piena consapevolezza dell'importanza e dell'attualità di questa distinzione; talora fa riferimento al diverso modo di procedere della « ragione » e del « cuore », scientifico nella prima e invece intuitivo, comprensivo nel secondo; talora polemizza contro il « scientismo » cartesiano. Ma quel che è più rilevante per noi è che la contrapposizione sgorga in definitiva dal problema morale: « Nei giorni di afflizione, la scienza delle cose esteriori non varrà a consolarmi dell'ignoranza della morale; ma la conoscenza di questa mi consolerà sempre dell'ignoranza del mondo esteriore » (13). Ancora in altri frammenti Pascal ribadirà l'importanza della conoscenza morale e la sua irriducibilità all'indagine razionale diretta.

L'« intuizione » bergsoniana trova perciò nello svolgersi della filosofia — qui soltanto sinteticamente accennata — le sue profonde motivazioni e giustificazioni e può, immune dal criticismo kantiano, proporsi al contemporaneo quale unica, reale conoscenza di verità.

Il problema morale, inteso nel senso più completo di scoperta dei valori e della legge, è il primo e fondamentale interesse che colpisce la potenza intuitiva.

---

(11) *De magistro*, XII, 40.

(12) Pascal *I pensieri* pr. 282 Br.

(13) *Op. cit.*, pr. 67 Br.

## LA CRESCITA DELLA MORALE

Abbiamo detto che il potere di discernere ciò che per l'umanità nei diversi periodi storici che attraversa è bene ed è male, di comprendere quei principi che sono giusti e fecondi in date circostanze per il suo sviluppo, di conoscere pure la gerarchia che fra gli stessi sussiste e dunque la gravità di una loro eventuale inosservanza è una facoltà essenziale dell'intelletto.

Essa permette all'uomo di essere in ogni occasione soggetto del suo agire e perciò capace di comprenderlo e giudicarlo e si giova naturalmente del grado di sviluppo delle conoscenze razionali: è la ragione infatti che fornisce allo spirito le nozioni e gli elementi raccolti nelle realtà materiali, le cause e i risultati del progredire delle conoscenze scientifiche, dei mutamenti intervenuti nel comportamento sociale, dei disagi e delle crisi che la persona affronta nella vita (14).

Quanto a ciò l'intelletto si trova condizionato dalle analisi della ragione e sebbene le sue facoltà attingano a valori che né la ragione né la storia, pure nei suoi momenti più aberranti, possono offuscare, è indubbio che un limitato sviluppo razionale e (o) storico offra meno stimoli alla sua attività e che erronee nozioni o stadi di sviluppo storico deformato, possano indebolirla o addirittura disorientarla. In questo senso si può parlare di limiti delle facoltà intuitive derivanti appunto dalla necessità di correlare continuamente attraverso la mediazione della ragione, i valori con la storia. Ne deriva che la formulazione della norma che permetta all'uomo di agire secondo bene e giustizia, sarà tendenzialmente limitata nel tempo e nello spazio; né in tal modo viene meno l'oggettività del valore cui essa attinge o il principio al quale s'ispira, ma semplicemente cade l'assurda pretesa di voler costringere ed arrestare in un preciso istante della storia la creatività del valore e dello spirito stesso.

La legge morale o naturale, la cui ricerca e formulazione è appunto il frutto di questo bisogno fondamentale dell'uomo, risente per conseguenza delle costrizioni che la ragione e la storia impongono; Dio stesso non volle disattenderne il significato nei confronti del popolo ebraico, e l'espressione « per la durezza del vostro cuore » (15) con cui Gesù giustifica i permissivi precetti della vecchia legge di fronte ai farisei, più che come un rimprovero deve essere intesa come una constatazione. Si consideri ancora, nel Vecchio Testamento, il comando di Dio rivolto ad Abramo perché uccidesse in olocausto il figlio Isacco: normalmente si spiega l'apparenza contraddittoria della richiesta divina col dettame della legge « non uccidere », seguendo la tesi tomista del Dio signore del creato, della vita e dunque della morte.

---

(14) Nella società primitiva il limitato dinamismo del progresso socio-culturale imponeva l'adozione di una serie minuziosa di precetti, avvalorati dalla compenetrazione in essi di fattori religiosi e dal suffragio che essi ricevevano dal potere carismatico dei capi; con ciò si evitava il pericolo della disgregazione e si creavano le prime condizioni per la convivenza. La commistione stessa di elementi meramente tecnici in norme di comportamento, indica quanto laborioso ed arduo fosse il compito di esprimere la norma volta al bene del gruppo sociale e discriminare da essa la regola che perseguiva fini ugualmente positivi, ma di carattere diverso, quali il mantenimento della salute fisica attraverso norme d'igiene o la regola che determinava i criteri tecnici per costruzioni di ponti, case, per coltivazioni, ecc.

(15) Matteo XIX, 8.

Ma questa argomentazione vale se mai a legittimare la disposizione divina, non a chiarirla.

In realtà il « non uccidere » è una determinazione (o conclusione, come direbbe Tommaso) d'un principio più generale della legge che indirizza gli atti umani alla conservazione della specie, alla socievolezza, imponendo comprensione, fiducia nel prossimo: se è vero che logicamente ne discende il divieto di procurare ad altri la morte, dal punto di vista storico questa potrebbe non essere una conclusione obbligata. Sappiamo che nelle società primitive il valore della vita umana — specie nel suo aspetto terreno, materiale — era piuttosto relativo; si pensi all'abitudine, condannata da Yavè, ma diffusa e quindi indicativa, di immolare vittime umane agli dei, oppure alla facilità con cui veniva comminata la pena di morte nei suoi diversi gradi di atrocità, alla stessa schiavitù, o alla pratica del duello per i più banali motivi (16). La storia ha progressivamente rifiutato queste ed altre espressioni di vita primordiale, man mano che lo sviluppo del pensiero e della civiltà ne metteva in evidenza l'incompatibilità con i precetti della legge. Ma quale spiegazione aveva allora in quelle società lo scarso rispetto verso la vita dell'individuo? Quale valore la legge voleva proteggere al punto da tollerare che si derogasse così frequentemente al divieto di uccidere? La risposta non è difficile se si tiene conto delle enormi difficoltà in cui si dibatteva l'esistenza degli sparsi gruppi sociali e dei pericoli di sterminio ai quali erano continuamente soggetti. In quelle condizioni le necessità della sopravvivenza del gruppo prevalevano sul valore della persona singola che storicamente si manifestava in modo imperfetto. Una popolazione nomade in particolare, per la quale i rischi erano moltiplicati, doveva necessariamente considerare la vita o la morte di un individuo un evento secondario e invece sviluppare altri aspetti della morale, quali la socievolezza sotto forma di ospitalità o di fedeltà alla parola data, il rispetto dell'autorità, assai più indispensabili di fatto alla sua sopravvivenza.

D'altro lato sarebbe ugualmente inesatto sostenere che la relatività del valore della vita umana fosse tale da legittimare in ogni caso l'omicidio: negli esempi addotti si è in presenza di una motivazione rispettivamente religiosa e sociale che valeva allora a giustificare l'infrazione della norma. La richiesta di Dio fatta ad Abramo perciò — al di là del significato di prova che essa assume nell'episodio — non appare in grave contrasto con la legge, quantunque cominciasse a farsi luce la crudeltà di siffatte consuetudini, come dimostra il successivo ed opposto intervento di Dio (17).

L'intelletto infatti, stimolato e spinto alla ricerca del bene e della verità dalle nuove e più complesse occasioni di vita civile, permetteva la formulazione di norme morali sempre più consone ai valori cui s'ispirava: le mutate condizioni sociali conferivano sempre maggiore risalto alla persona e il timore che incuteva la divinità si tramutava in esigenza reciproca

(16) Si pensi all'ordalia, praticata non solo presso i popoli « barbari »: da questa usanza si può arguire ad esempio come l'eventualità della morte di uno dei contendenti — seppur colpevole, come si riteneva — fosse considerata secondaria rispetto all'esigenza di stabilire da che parte stesse la ragione.

(17) La medesima evoluzione è riscontrabile anche presso altre civiltà, come dimostra l'analogo episodio di Efigenia presso i greci.

d'amore (18). L'interazione esistente tra ricerca della norma e sviluppo storico è naturale; alla norma spetta proteggere l'umanità e dirigerla al fine designato, incidendo nella storia e mutandone i valori nel senso di un sempre maggiore perfezionamento; allo sviluppo storico nel suo inarrestabile processo di adeguamento ai valori consolidati, compete la funzione attiva di dare l'impulso, di eccitare la ricerca intellettuale; il collegamento è fornito dalla ragione che sa spazializzare e temporalizzare l'intuizione nel momento della formulazione della norma per renderla operativa e che sa d'altro lato rilevare dai bisogni della vita, dagli arresti e dalle storture dello sviluppo storico, le nozioni da trasmettere all'intelletto. Questo ciclo spiega a un tempo il processo intellettuale di comprensione e conquista della legge morale e la sua capacità d'incidere e mutare l'indirizzo della storia: l'incessante progredire che ne risulta non si presta ad essere valutato nella breve prospettiva che l'evoluzione scientifica degli ultimi secoli ci ha reso abituale; non solo, ma l'uso delle facoltà razionali in senso tecnico-scientifico è stato talmente fecondo di risultati da monopolizzare l'attenzione dell'uomo contemporaneo che era indotto a contrapporre alle scoperte e ai benefici derivanti dalla scienza, le astrattezze della morale. In una società in cui lo stato di diritto aveva posto democraticamente le sue norme, in cui le scienze sociali intervenivano all'occorrenza in soccorso dell'individuo restio o insofferente dell'inserimento, che senso aveva parlare di legge naturale? D'altro lato le pretese del giusnaturalismo non erano state definitivamente travolte dal pensiero ottocentesco, dal romanticismo alle tendenze utilitaristico-positiviste fino al marxismo? Le correnti contemporanee — « pragmatismo », « storicismo », gli indirizzi sociologici sorti sulle ceneri del positivismo — considerano infatti la morale da un punto di vista immanente-strumentale o più spesso non la considerano affatto. Questo disinteresse deriva, come si diceva, dalla prevalenza, proficua di risultati, che in Occidente è stata data agli sforzi razionali diretti a scoprire i segreti della natura e ad applicarli al servizio dell'uomo e del suo benessere. I popoli si sono affidati al diritto scritto e alle istituzioni dello stato, hanno risposto più o meno spontaneamente all' esigenza dell' industrializzazione dei rapporti produttivi, hanno riposto le loro speranze e le loro cure negli ideali della ricchezza e del benessere economico, confidando in una migliore e più equa distribuzione.

Oggi queste forme di convivenza e questi ideali attraversano una crisi profonda. Sembra di intuire una lacerazione nell'uomo contemporaneo fra le risorse che ha saputo procurarsi e l'incapacità di governarle, fra le tensioni a valori come la libertà che pure gli sembrano vicini e l'inadeguatezza della loro potenza nella vita e nella storia. Probabilmente il grande sviluppo scientifico-tecnico è avvenuto a prezzo del sacrificio o per lo meno di una assidua compressione delle facoltà intellettuali: la forza di libertà che da loro sarebbe derivata avrebbe potuto distrarre oltre misura dall'intento al quale l'uomo moderno si era accinto con tutte le sue capacità razionali (19).

(18) Agostino in *contra Adamantum* (c. 17), a proposito dell'evoluzione della nuova legge rispetto all'antica, « brevis differentia Legis et Evangelii — afferma concisamente — est timor et amor ».

(19) Per un'analisi della crisi dell'ideale teoretico nel mondo contemporaneo e dei caratteri di una nuova visione antropologica, si veda di G. Baget-Bozzo, *Chiesa e utopia*, edizioni del Mulino, pp. 7-37.

## LA NORMA TOMISTA DI LEGGE

Ora è necessario parlare propriamente della legge, anche per chiarire come si manifesta l'attività diretta a scoprire e a vitalizzare il bene che la legge persegue. Sarebbe tuttavia assurdo disattendere le feconde impostazioni che la storia del pensiero ci ha lasciato; il tema infatti ha accentrato su di sé l'interesse e gli sforzi di numerosi filosofi e se è vero che quel particolare indirizzo noto come « giusnaturalismo » (20); nel suo dogmatismo e antistoricismo è stato presto travolto dalle critiche successive, è altrettanto vero che l'istanza di una morale oggettiva che esso conservava, era patrimonio assai meglio difendibile dal pensiero che l'aveva preceduto.

Certo anche il pensiero giusnaturalistico non è così unitario e concorde, come talvolta viene presentato; le differenze rilevabili tra i vari filosofi e giuristi spesso sono enormi: si pensi ad esempio a Hobbes, Locke, Spinoza o a Pufendorf, Tomasio... ma sotto le diverse impostazioni sta una medesima problematica, quale ad esempio la giustificazione del potere politico nel passaggio dallo stato di natura al governo civile, allora attualissima ma che arbitrariamente, come vedremo, era presentata come tema di legge naturale; accomuna ancora le tesi giusnaturalistiche la pretesa che le norme della legge potessero essere dedotte dalla natura dell'uomo ed espresse nella loro perfezione immutabile al pari dell'affascinante logica del sistema geometrico.

Diverse sono le impostazioni della filosofia scolastica, in particolare di Tommaso: qui il problema della legge non viene strumentalizzato al fine di sostenere irrilevanti tesi politiche, ma viene esposto in coerenza con la sua funzione di condurre e difendere l'umanità nel suo cammino attraverso la storia; appare perciò una più profonda connessione (addirittura un'equivalenza, si potrebbe dire) fra legge e morale e un senso storico del tutto carente negli espositori giusnaturalisti (21). Ci pare utile riprendere le sintetiche proposizioni di Tommaso. Nella *Summa* la legge viene definita come la « partecipatio legis aeternae in rationali creatura » (22), la *lex aeterna* a sua volta è la « ratio summa in Deo existens », che poco dopo Tommaso esplicita come « ipsa veritas » (23). La legge naturale dunque consiste nella partecipazione dell'uomo alla verità. In tal modo Tommaso pone lucidamente il problema della legge a livello di conoscenza, risolvendo le difficoltà che la tradizione cattolica — divisa fin dal periodo della patristica tra volontarismo e razionalismo — presentava al riguardo. Si chiede poi Tommaso se la legge naturale consista in uno o più precetti. Evidentemente essa non potrà essere contenuta in una norma soltanto, dal momento che abbraccia tutta la vita, speculativa e pratica; d'altro lato vano sforzo sarebbe quello di descriverne le norme, perché « sub lege continentur

(20) Usiamo questo termine con riferimento alle dottrine giuridico-politiche sviluppatesi alla fine del 1500, nel '600 e nel '700. Solo in questo periodo infatti il concetto di legge naturale che la filosofia precedente considerava dal punto di vista essenzialmente etico, viene spostato in sede giuridica.

(21) Concordano in proposito anche le più disparate correnti di pensiero. Fra le più recenti opere in tema si veda di G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano*, cit.

(22) *Summa theologica*, I, II, q. 91, a. 2

(23) Idem, q. 93, a. 2.

omnia ea quae ratione regulari possunt » (24) e le cose che la ragione è in grado di ordinare s'arricchiscono e mutano continuamente.

Tommaso pensa dapprima di risolvere le difficoltà esposte con una proposizione che egli chiama « il primo precetto della legge », cioè « bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum » (25). In realtà questa formulazione — che a prima vista potrebbe sembrare una tautologia, alla luce della definizione di legge naturale — deve essere intesa come il fine della legge e la causa della sua obbligatorietà per l'uomo: in quanto la legge naturale tende al bene, al vero, l'uomo deve ad essa attenersi. La legge in altre parole indicherà all'uomo la via per partecipare al disegno divino della storia ed egli nella circostanza specifica dovrà fare e perseguire il bonum » proposto. Avvalora questa tesi l'interpretazione di Suarez che a proposito afferma « addi potest omnia naturalia praecepta uniri in uno fine, et in uno etiam auctore seu legislatore, et in uno modo vel vitandi malum, vel praecipiendi bonum: haec ergo sufficiunt ad moralem unitatem » (26).

Dopo aver indicato alcune fondamentali tendenze dei precetti della legge (alla conservazione del proprio essere, alla conservazione della specie, alla scoperta della verità, alla socievolezza), Tommaso si chiede: può mutare la legge naturale? E' unica per tutti? Si può cancellare dal cuore dell'uomo?

Ecco sinteticamente le soluzioni di quel filosofo ai problemi prospettati.

1) Un mutamento della legge naturale può avvenire mediante « adductio », cioè perfezionamento, estensione di valore, e questo, se conforme a ragione, è sempre legittimo; un mutamento però può avvenire pure mediante la sottrazione di elementi che cesserebbero di far parte della legge: in tal senso allora bisognerà distinguere i primi principi, ai quali nulla può essere sottratto, dai precetti secondari — « i quali derivano quali conclusioni prossime e appropriate dai primi principii » (27) e questi potranno mutare purché il loro contenuto si conformi ai criteri di bene e rettitudine propri di queste norme.

2) Quanto alla modificabilità delle norme nello spazio, Tommaso distingue anzitutto tra principi universali e conclusioni particolari: rispetto ai primi vi è un'identica verità per tutti, ugualmente conosciuta; rispetto alle conclusioni particolari invece introduce un'ulteriore differenziazione a seconda che esse derivino dalla ragione speculativa o pratica: mentre per le conclusioni particolari della ragion speculativa vi è un'identica verità per tutti, ma non tutti la conoscono, « per le conclusioni particolari della ragion pratica, non c'è neppure una verità o una norma identica per tutti, e presso coloro per cui essa è identica, non è ugualmente conosciuta » (28).

3) Anche sul terzo punto lo svolgimento tomistico segue il medesimo schema: « rispetto ai primi principii la legge non può cancellarsi dal cuore dell'uomo » (29) ciò però può avvenire nel caso concreto, quando la ra-

(24) Idem, q. 94, a. 2.
(25) Idem.
(26) De legibus, II, VIII, 2.
(27) Summa, cit. q. 94, a. 5.
(28) Idem, a. 4.
(29) Idem, a. 6.

gione è impedita dalle passioni; quanto poi a precetti secondari essi possono essere cancellati o per ragionamenti sbagliati o per costumi cattivi e per abiti operativi corrotti. Come si può facilmente notare, le soluzioni che Tommaso propone, presuppongono una chiara delimitazione dei principi universali rispetto alle norme ulteriori derivate per conclusione. Dal momento che l'unico principio che egli enuncia esplicitamente (bonum faciendum) è da intendersi come fine e fondamento della legge, si deve dedurre che con l'espressione « primi principii » egli faccia riferimento non tanto a delle norme quanto piuttosto ai valori di cui la legge è portatrice e che tendono, come si era detto più sopra, alla conservazione della specie e del proprio essere, alla scoperta della verità, alla socievolezza. Tommaso perciò non solo evita l'errore di voler determinare compiutamente un sistema di legge naturale, ma si limita pure all'indicazione delle fondamentali tendenze che essa persegue. La ragione di questa apparente incertezza è da ricercarsi nell'impostazione stessa che Tommaso ha dato al tema: la legge, intesa come atto di ricerca intellettuale capace di indicare all'uomo, nei momenti in cui gli s'impongono delle scelte morali, la norma diretta al « bonum faciendum », non può essere formulata concretamente se non a rischio di una sua continua caducità; si potranno invece specificare, com'è stato fatto, le fondamentali materie da essa regolate e questo implica già una scelta precisa. Affermare che le norme della legge tendono alla conservazione della specie e del proprio essere, alla scoperta della verità, alla socievolezza, significa anzitutto limitare l'ambito della legge all'aspetto morale della vita (quello dei doveri verso se stessi, verso gli altri come persone e come società), e significa pure attribuire ad esse la funzione di fattore risolutivo proprio nelle scelte e nei momenti più significativi dell'esistenza. Predeterminarne il contenuto sarebbe stato perciò un'assurda pretesa e Tommaso, anche se non poteva guardare alla storia e al progredire scientifico giovandosi dell'esperienza e delle conoscenze del filosofo contemporaneo, esprimeva perfettamente che « in operativis (contrapposto alla veritas in speculativis) non est eadem veritas vel rectitudo pratica apud omnes quantum ad propria, sed solum quantum ad communia: et apud illos apud cuos est eadem rectitudo in propriis, non est aequaliter omnibus nota » (30). E ciò si concilia mirabilmente — come è stato ed è tuttora riconosciuto — con le esigenze del divenire storico, seppure più intuite che espressamente richiamate.

## LEGGE E GIUSTIZIA

Abbiamo parlato della distinzione tomista fra principi fondamentali della legge e norme da essi deducibili per conclusione. Queste ultime non avranno l'evidenza e la generalità proprie dei primi principii, e il loro mutare, per aggiunzione o per sottrazione, dipenderà dalle circostanze storiche particolari. Ci si pone ora il problema di determinare in quali momenti e in quali scelte della vita s'impongono le norme della legge, aspetto non sufficientemente esplicitato nella *Summa*. Tommaso parla di « inclinazioni naturali che la ragione apprende come buone » e che la legge comanda di rispettare; la legge in altre parole assume queste inclinazioni

(30) Idem, a. 4.

esprimendole nelle fondamentali tendenze (o principi, come dice Tommaso) di cui si è detto più sopra (31). Abbiamo precisato che il criterio seguito nell'esporre le inclinazioni regolate dalla legge, indica la stretta connessione fra morale e legge nel pensiero tomista (32). Tommaso non va oltre.

Il problema invece per noi riveste un'importanza considerevole se si tiene presente la confusione di temi che la filosofia successiva (il solo Suarez escluso) introdurrà nel concetto di legge naturale. Basti pensare che per Grozio i principi fondamentali della legge sarebbero il rispetto delle cose altrui, la restituzione della proprietà d'altri e del lucro derivatone, l'obbligo di mantenere le promesse, la responsabilità penale (33); e che il Locke, per il quale la morale deve essere posta fra le scienze suscettibili di dimostrazione, si servirà delle norme del diritto naturale al fine eminentemente politico-economico di giustificare e consolidare dottrinalmente il nuovo governo costituzionale sorto dalle vicende rivoluzionarie inglesi del diciassettesimo secolo.

Il problema che ci si è posto, di delimitare cioè l'estensione della competenza della legge per riguardo al complesso dell'attività teorica e pratica dell'uomo, può essere affrontato anzitutto escludendo qualsiasi col-

(31) A questo punto non possiamo sottacere — quantunque secondarie per il nostro discorso — le critiche che il concetto di « bene », inteso quale fondamento della legge morale, ha attirato e che tuttora vengono autorevolmente sostenute. Tra gli altri il Bobbio in una sua recente opera *(Giusnaturalismo e positivismo giuridico,* Milano, '65) prende lo spunto dalla tesi sostenuta dall'americano John Wild nel libro *Plato's Modern Enemies and the Theory of Natural Law* per confutare fra l'altro l'ambiguità del « bonum » tomista. O il « bonum faciendum » è una proposizione sintetica — osserva il Bobbio, p. 215 — ma allora le sue derivazioni, quale ad esempio « non uccidere » non sono affatto evidenti, o è analitica e allora è puramente tautologica. Questa critica non è nuova ma è estremamente importante perché scaturisce da un'impropria ma diffusa impostazione interpretativa. Se infatti il « bonum » perseguito dalla legge viene presentato come indotto dall'esperienza (si veda nell'opera citata la critica del Moore e del Lo Hare) o come deducibile dalla ragione, in entrambi i casi se ne distorce l'essenza. Se invece si afferma che il bene cui tende la legge è un valore, anzi il sommo dei valori, e che non la ragione ma l'intelletto attraverso un atto intuitivo diretto quasi ad identificarsi con esso ne coglie la potenza, si attribuisce al valore la sua vera natura. La logica razionale interverrà successivamente quando dovrà cercare di formulare nel modo più autentico possibile la forza e la direzione del valore intuito. Perciò non l'intelletto — che tende continuamente ai valori, e noi stessi ne siamo consapevoli — ma la ragione (e dunque la volontà) si rivela inadeguata ad esprimere e a trasmettere (e dunque ad operare) la dimensione di assoluto che da essi promana.

(32) Si sono ritenuti irrilevanti per la presente trattazione le discussioni sorte intorno all'uso del termine « natura » e derivati. Esso ha assunto tanti e tali significati che non serve più a qualificare il concetto. Già nella filosofia stoica aveva subito uno svuotamento allorché l'identificazione di « natura » e « ragione » conseguente alla partecipazione di ambedue al « logos » divino venne meno e i termini cominciarono ad apparire divergenti se non antitetici. Nessun filosofo tuttavia volle rinunciare all'uso dell'espressione « legge naturale » sia perché sembrava avere in se stessa una giustificazione altrimenti difficile da reperire, sia perché forse per motivi di ordine psicologico il suo successo pratico e politico fu sempre ragguardevole.

Tommaso non rompe questa tradizione; egli infatti parla di legge naturale e di inclinazioni naturali, senza però attribuire a quegli aggettivi un particolare significato, dal momento che è sempre la ragione che giudica della bontà delle inclinazioni e delle norme. Ad esempio nel testo tomista le inclinazioni naturali sono tali in quanto la « ragione le apprende come buone » e non viceversa: ne deriva che ciò che caratterizza la legge naturale non è l'aggettivo, di per sé estraneo alla morale, oltreché equivoco, ma il suo fondamento, cioè il « bonum persequendum ».

(33) V. « De jure belli ac pacis », prolegomena, 8.

legamento diretto nelle discipline soggette alla ricerca scientifica come la matematica, la geometria, la storia, la cultura in genere, e nelle materie tecniche, in cui si studia di adeguare gli strumenti e le macchine ai bisogni dell'uomo. Il fatto che oggi l'indagine scientifica e la tecnica siano asservite a fini spesso contrastanti con la legge, fa sorgere nei soggetti interessati e nell'umanità gravi problemi morali: è apodittico tuttavia che la responsabilità e la soluzione non si situano a livello dell'oggetto ma del soggetto. Del tutto impropriamente si parlò di « processo alla scienza » in seguito alle stragi derivanti dall'impiego della bomba atomica nella seconda guerra mondiale.

Più complessi — anche perché più ricchi di storia — appaiono i rapporti tra la morale naturale e le « scienze sociali » tra cui comprendiamo la politica, l'economia, l'organizzazione normativa dei rapporti privati e pubblici.

Normalmente queste discipline si preoccupano di regolare secondo certi criteri (efficienza, sicurezza, utilità, generalità, ecc.) le varie espressioni del vivere sociale, conformandosi più o meno rapidamente alle sue evoluzioni: così il regime politico, le modalità di soddisfacimento dei bisogni, la tipologia dei vari contratti interprivati, il decentramento della pubblica amministrazione saranno diversamente modellati a seconda dei criteri assunti e degli interessi ritenuti prioritari. In questa luce si può conseguentemente affermare che anche nel campo delle « scienze sociali » non operano direttamente le norme della legge; i fini che queste discipline si pongono e gli strumenti disponibili concorrono numerosi, e diversamente graduabili da molteplici punti di vista, alla scelta finale che scaturirà da una valutazione appunto sulle possibilità ed opportunità dei fini in rapporto ai mezzi. Si consideri ad esempio un provvedimento pubblico di nazionalizzazione di un'industria: si potrà forse discutere sulla opportunità e sull'utilità dell'atto, ma sarebbe assurdo ogni riferimento alla legge naturale (34).

Ne deriverebbe dunque che proprio in un campo così importante e complesso come quello dei rapporti sociali, non sorgono problemi morali? In un certo senso, e sempre alla luce delle definizioni che abbiamo accolto — perché vedremo che ad una differente impostazione la conclusione sarà opposta — si potrebbe pervenire a quella conclusione, per quanto paradossale essa sembri. Ma se riteniamo che morale e legge naturale non siano termini equivalenti e che la prima comprenda anche l'ambito assai esteso in cui opera la giustizia, l'affermazione dovrà essere limitata alle norme della legge. E' indubbio infatti che le scelte e gli atti politico-economico-amministrativi, per quanto contingenti ed opinabili, non si sottraggono ad un giudizio di morale comparativa o di giustizia. Questa tuttavia, non proviene da un atto conoscitivo, ma, come dice Tommaso, dall'habitus « mediante il quale si dà a ciascuno il suo con volere costante e perenne » (35): ne deriva che, specialmente nelle macro-scelte, come sono

(34) Pare ovvia a questo proposito l'influenza esercitata dal giusnaturalismo. Per avvalorare storicamente certe esigenze sociali, quali ad esempio il rispetto della proprietà privata da parte del potere assoluto degli stati, esse vennero presentate come diritti naturali.

(35) *Summa th.*, II, II, q. 58, a. 1.

quelle politiche o economiche, il problema dell'eventuale giustezza d'un provvedimento non avrà contorni ben definiti a causa della complessità di rapporti che ne vengono coinvolti e rientrerà così come tutti gli altri criteri nella valutazione globale. La decisione di adottare un certo provvedimento, di non adottarlo o di modificarlo, sarà appunto la conseguenza di questo giudizio concreto, imperfetto come tutti i giudizi formulabili nel settore delle attività dell'uomo: come sarebbe possibile valutare e, si badi, graduare tutti i fattori che ipoteticamente potrebbero essere interessati da una decisione operativa? E se anche questo fosse possibile si potrebbe forse evitare di commettere qualche piccola ingiustizia? Già a livello personale è da escludersi la probabilità di tenere un comportamento retto in ogni occasione; che se così non fosse, necessariamente il problema della giustizia anziché pratico, diventerebbe conoscitivo.

A questo punto conviene domandarsi se e quale preciso rapporto sussista tra legge e giustizia: essendo infatti la prima un atto conoscitivo, la seconda un abito della volontà, parrebbe problematico individuare in esse un momento di sintesi capace di armonizzare funzioni in apparenza divergenti.

La soluzione a mio avviso è da ricercarsi nella natura delle legge che offre all'uomo valori e intuizioni assoluti che, per quanto vengano storicizzati nella formulazione razionale, non incidono direttamente in tutto ciò che di relativo comportano l'esistenza e l'attività dell'uomo: per relativo intendo anzitutto ciò che è eteronomo, come le scienze, attraverso le quali l'uomo conosce l'altro da sé e in secondo luogo ciò che deriva dalla combinazione di più fattori di identica genesi (razionale e/o volontaria), come gli atti politici, economici, giuridici, eccetera, prodotti di una valutazione in cui i vari elementi competono fra loro per concorrere alla decisione in modo più o meno pregnante a seconda dei casi. In questo tipo di scelte ciò che ha rilievo non è tanto l'ideale perseguito, quanto piuttosto l'esatta conoscenza degli strumenti disponibili, delle condizioni storico-ambientali e delle concrete aspettative sociali: la giustizia degli atti e dei comportamenti è proporzionale al grado di rispetto verso questo fattori.

Mentre la norma di legge s'impone all'uomo in primo luogo come atto assoluto di ricerca e di opzione intellettuale, capace d'imprimere nuove tensioni a tutto il suo essere, l'atto conforme a giustizia sarà più semplicemente una scelta nel suo agire operata in un raggio di azioni potenziali, diversamente concorrenti e il cui grado di perfezione sarà sempre relativo, rispetto ai punti di vista dai quali viene considerato. L'abito della giustizia è dunque peculiare degli atti umani in materia opinabile — e tale è per eccellenza quella dei rapporti sociali — ed opera in modo che i vari interessi, spesso divergenti e contrapposti che sono alla base dell'agire quotidiano, vengano rispettati e contemperati in una visione più ampia di quella puramente individualistica.

Svolge quindi una funzione etico-pratica: etica perché mira a soddisfare secondo regole oggettive le esigenze di più persone, pratica in quanto contribuisce alla decisione inserendosi nella logica operativa della volontà insieme ad altri criteri quali la convenienza, l'utilità, la necessità.

Ma così individuata, la funzione della giustizia in campo operativo appare simmetrica a quella della legge, con questa differenza però: mentre l'opzione intellettuale che avviene nei momenti fondamentali o più deli-

cati della esistenza attinge direttamente ai valori che essa persegue, la giustizia si sforza di realizzare in concreto quelle condizioni sociali atte a recepire in modo sempre più ricco e armonioso i contenuti della legge naturale.

Dicendo che l'abito della giustizia manca necessariamente di qualsiasi riferimento ad un parametro assoluto, mentre da un lato non se ne sminuisce l'importanza, dall'altro si evita di ricadere in uno dei tanti errori compiuti dal giusnaturalismo. Né si potrebbe sostenere che la materia dei rapporti sociali sia sottratta ai precetti della legge: il caso di uno stato che procura vantaggi ad una stretta cerchia di individui o dell'usuraio che profitta dell'altrui stato di necessità, e gli esempi potrebbero moltiplicarsi, risaltano come gravi infrazioni della legge (36). E' prevedibile inoltre che nel progredire della storia e della comprensione morale possa ulteriormente ampliarsi la sfera della legge naturale anche nell'ambito oggi proprio della giustizia: il problema della coartazione che il potere politico esercita sulla persona, ad esempio, comincia ad essere particolarmente sentito a livello intellettivo ed è probabile che in futuro l'impegno intuitivo dell'uomo vi si rivolga con sempre maggiore determinazione. Per quanto si situino su piani diversi, non esiste, come si vede, una netta separazione tra legge e giustizia, né tanto meno una contrapposizione. Il bene e la verità cui tende lo spirito nella ricerca della legge non potranno rifiutare di indossare nell'attività quotidiana l'abito semplice ma ricco di ammaestramento della giustizia, così come quest'ultima non sarebbe autentica se, dismettendo l'umiltà che la caratterizza, pretendesse di farsi legge a se stessa.

Così concepito, il rapporto legge-giustizia chiarisce anche l'errore metodologico compiuto nell'epoca contemporanea caricando il secondo termine di un contenuto che non gli è proprio: l'espressione « giustizia sociale » infatti, mentre dal lato semantico è tautologica dato che l'aspetto sociale è connaturato al concetto di giustizia, nasce dall'esigenza di superare una visione puramente statico-conservativa della giustizia, attribuendo ad essa una funzione dinamico-evolutiva. Ma l'errore consiste appunto nell'attribuire questi caratteri logici e perciò tipici del pensiero, ad un'operazione pratica qual'è l'atto di volontà. Se esistesse una dipendenza diretta e immediata tra giustizia ed evoluzione del pensiero, la vita sociale ne sarebbe travolta, dal momento che verrebbe meno la possibilità del giudizio pratico: seguire questa via equivale a cadere in un'anacronistica forma di idealismo.

---

(36) In questi casi infatti non si tratta di errori di valutazione da parte dei responsabili, ma di fini egoistici che vengono perseguiti attraverso la prevaricazione. L'offesa della legge è diretta. Si prenda ora l'esempio ormai classico del deposito: è chiaro che giustizia impone di restituirlo alla scadenza al suo legittimo proprietario. La legge non impone una norma specifica del genere, ma se io arbitrariamente trattenessi i beni depositati, agirei senza dubbio in direzione opposta rispetto al bene perseguito dalla legge. Se invece per indigenza io avessi bisogno di questi beni e non li restituissi al depositante, nella convinzione che la proprietà dei beni è strumentale alla vita umana, anche se nei confronti del danneggiato non verrebbe meno l'ingiustizia da me compiuta, potrei tuttavia ritenere di non aver agito in contrasto con la legge. E' contraddittorio tutto ciò? No, in quanto la giustizia, relativa per essenza, obbliga moralmente finché i suoi presupposti politico-sociali, altrettanto relativi, siano accolti. E' pur vero che un giudizio del genere non può essere devoluto all'arbitrio individuale ed infatti l'ingiustizia permane quantunque la persona che l'ha compiuta nel caso sopra esposto non debba affatto considerarsi colpevole.

La giustizia invece, come si è già detto, non è un problema conoscitivo, ma pratico; alla giustizia non si chiede « perché », in quanto non è competente a rispondere; il suo operare non deve essere valutato in termini di conservazione o di evoluzione, ma solo di perfezione. Perciò non è appropriato parlare di « giustizia sociale »: l'ideale di uguaglianza che l'espressione sottintende, in quanto ideale, non è di pertinenza della volontà. E' possibile — secondo quanto si affermava poco sopra — che certi problemi sociali e politici che oggi angustiano le menti più sensibili (potere, uguaglianza, morale-diritto, eccetera), vengano sempre più direttamente recuperati in futuro alla legge naturale. Ciò renderebbe più perfettibile la giustizia, senza snaturarne tuttavia, né sminuirne l'essenza.

A questo proposito risulta interessante un breve riferimento al tema che tanto posto ha occupato nel pensiero giusnaturalista, il passaggio dallo stato di natura allo stato sociale. Esso sorgeva dall'esigenza di determinare le sfere dei doveri e dei diritti dell'individuo in rapporto ai poteri dello stato. Posto che questo avesse avuto origine da un contratto, si trattava di approfondire quali diritti non potessero essere violati in quanto naturali e perciò irrinunciabili.

A parte l'astrattezza di questa impostazione, già vivamente contrastata in passato e poi giustificata alla luce degli intendimenti politici che essa perseguiva, è più importante porre in evidenza la confusione di livelli conoscitivi e operativi da cui è nata. Il giusnaturalismo ha ritenuto alcune istituzioni sociali, eminentemente lo stato e la proprietà privata dei beni, quali espressioni della legge naturale, travisando l'essenza morale della legge, di per sé non condizionata dalle istituzioni umane (37). L'assolutismo sei-settecentesco infatti poneva problemi non più gravi di quelli derivati dagli attuali regimi politici, in generale riconducibili ad una più incerta e confusa attuazione della giustizia. L'esigenza di riforme sociali tende appunto a modificare le istituzioni storicamente superate con altre capaci di soddisfare i nuovi bisogni e di permettere lo svolgimento di più facili rapporti.

Si è già accennato che non si può tuttavia escludere a priori un diretto intervento della legge naturale a questo livello, e ciò non solo nel caso in cui l'arbitrio faccia degenerare l'istituzione, ma anche nel caso in cui l'istituzione per sua natura e non per i caratteri storici che è venuta assumendo, si riveli a un certo punto in contrasto con la legge. Non da questo punto di vista si pose, per evidenti ragioni di carattere storico, il giusnaturalismo, che voleva semplicemente salvaguardare certi diritti dell'individuo: vi era indotto da esigenze storiche, cioè razionali e

(37) Le istituzioni umane — stato, organismi internazionali, diritto, proprietà — si situano nell'ambito dei rapporti socio-politici: qui la libertà dell'uomo, purché oggettivamente rivolta al bene comune, non è determinata dalla legge ma da quegli altri criteri che abbiamo enunciato. Basti dire che il bene comune può essere perseguito sia in un regime fondato sulla proprietà privata che sulla comunione dei beni. Esiste però un problema importante che né Tommaso, né Suarez si pongono: come si possa ritornare dall'uno all'altro stato. Ciò deve essere possibile perché in caso contrario si fa entrare surrettiziamente nel concetto di legge naturale (e di morale) quanto ci si era preoccupati inizialmente di escludere. Pare logico rispondere che come la volontà popolare aveva fondato quelle istituzioni, così le può modificare o addirittura sopprimere.

Questa risposta lascia tuttavia insoluti molti problemi: quale maggioranza possa decidere un tale tipo di riforma, quale società debba configurarsi in seguito ad essa, ecc.

pratiche, che presentò in veste morale per l'autorità che questa conferiva. Dato che il pensiero dell'ottocento e dei primi decenni del novecento si era variamente impegnato a dimostrare la relatività delle norme morali, oggi le medesime esigenze vengono collegate non più alla legge ma alla giustizia, ritenuta meno impegnativa, anche perché opportunamente corretta con l'aggettivo « sociale ». Per quanto l'ultimo rapporto sia più appropriato, rimane la confusione nel voler presentare l'indagine che la ragione svolge incessantemente sulle istituzioni della storia e il giudizio che ne deriva, come problemi di giustizia.

## LEGGE E RIVELAZIONE

Se abbiamo negato l'esistenza di un rapporto diretto fra legge naturale e istituzioni della storia, col risultato di non confondere i valori cui tende lo spirito e le norme di condotta che ne trae, con gli atti e le scelte opinabili che i rapporti sociali impongono all'uomo e allo Stato, non poco peso ha esercitato la nuova luce di cui la Rivelazione ha irraggiato la legge naturale. Essa ha anticipato all'uomo non solo la visione della pienezza escatologica e dunque la libertà dell'uomo deificato, ma pure le condizioni intellettuali e pratiche per un suo sollecito raggiungimento.

L'amore e la carità che sono alla base del messaggio evangelico non sono altro che il compimento e il perfezionamento della legge e della giustizia. Si veda ad esempio quanto dice Gesù nel « discorso della montagna » dapprima sull'inderogabilità delle norme morali, « non scomparirà dalla legge neppure un iota o un apice finché non sia tutto adempiuto » (38), e poi tutte le esemplificazioni e i precetti successivi, le valutazioni sulla ricchezza, sul benessere, sulle istituzioni: la legge e la giustizia, di cui pure Gesù aveva riaffermato il valore e l'importanza, si dissolvono in amore e carità.

L'apparente contrasto, ricorrente nelle sacre Scritture, si risolve nella manifestazione della profonda verità che già abbiamo posto in evidenza: il « bonum faciendum, malum vitandum » che è a fondamento della legge è una formula unitaria in cui il secondo aspetto « malum vitandum » è dipendente dal primo e non viceversa. Se la legge viene considerata solo in quest'ultimo senso, essa perde la sua conoscibilità, il suo dinamismo, e si istituzionalizza. Il « malum vitandum », che è sempre stato preposto di fatto al « bonum faciendum », ha irrigidito la legge nella formulazione proibitiva, sacrificando la comprensione dell'atto di ricerca morale: questo è certamente uno dei più gravi compromessi che la storia ha reso necessario; il timore e la preoccupazione di garantire un minimo di convivenza fra gli uomini, non ha mai permesso di valutare ciò che in realtà si perdeva e cioè il vero momento socialmente costruttivo della legge naturale.

Non solo, ma l'aver messo in luce il solo aspetto proibitivo ha anche indotto nell'errore del volontarismo perché il divieto, reso indipendente di fatto dal suo fondamento positivo, non poteva trovare che l'insondabile volontà di Dio come giustificazione. Bisogna invece che, conformemente alla lezione evangelica, la legge recuperi la sua vera dimensione di atto di ricerca proteso all'amore non meno che alla verità. Come può sperare l'uomo che la storia gli procuri delle condizioni di vita in cui la libertà non costituisca il

(38) Matteo, V, VI, VII.

corrispettivo di uno sforzo singolo e spesso eroico, se la sua attenzione è tutta dedicata a disquisire su ciò che non è lecito fare? Il formalismo morale allora diventa veramente il risultato dell'ipocrisia o quanto meno dell'accidia. Questo è il significato della lotta condotta da Gesù contro il fariseismo.

Si veda di quali gravi accuse Gesù investe i dottori della legge: « Guai a voi dottori della legge, perché imponete agli uomini dei pesi insopportabili, mentre voi non toccate quei pesi neppure con un dito..... perché voi vi siete presa la chiave della scienza, ma non siete entrati voi e avete impedito di entrarvi a quelli che volevano » (39).

Quanto al primo giudizio, « Voi affermate: se qualcuno dice al padre o alla madre: quanto tu potresti avere di utile da me, sia invece "corban", cioè sia offerta sacra a Dio, e non lasciate più far nulla per il padre o per la madre, annullando la parola di Dio..... voi fate molte cose di simil genere » (40).

Gli artifizi di questo tipo servivano dunque ai dottori della legge per evadere la sostanza dei precetti che tuttavia imponevano agli altri. Ben si giustifica l'accusa di Gesù secondo la quale essi che custodivano o che monopolizzavano la chiave della « scienza » non solo non ne capivano il significato — cioè, come altrove afferma Gesù, l'essenziale strumentalizzazione della stessa rispetto ai valori perseguiti — ma con il vuoto e ipocrita formalismo interpretativo non ne permettevano agli altri la comprensione (41). Il problema della « comprensione » è particolarmente accentuato nel Vangelo; pochi sono i passi in cui Gesù detta norme di condotta specifiche, al punto che qualche commentatore ha ritenuto inautentico il passo di Matteo che sopra abbiamo citato (42). Nella maggior parte dei casi Gesù si richiama all'amore, al perdono, alla carità riaffermandoli quali valori ispiratori della legge, la cui ricerca e comprensione, in questa luce però, è lasciata all'uomo.

Gesù evita di dare all'uomo dei precetti che in breve tempo possano diventare tirannici com'era accaduto in passato; e quando è costretto a farlo procede in modo tale da indurre l'interlocutore a riproporsi continuamente il problema della legge e della sua conoscenza ed estensione. Quando egli dice « non sono venuto ad abolire ma a completare » (43), anziché discutere sull'autenticità, bisogna interpretare letteralmente, nel senso che in lui la legge assume il suo vero significato e diventa per l'uomo « completa », capace di valere per ogni momento e circostanza della vita, nel rapporto con Dio, nel rapporto con gli altri uomini. Cosa si nasconde in definitiva nei precetti di amare Dio e il prossimo come se stessi, se non l'implicita convinzione dell'inadeguatezza della norma proibente, adoperata di solito ad esprimere i valori positivi che la legge dovrebbe manifestare?

Ma il Vangelo ci fa intuire anche l'essenziale strumentalità della legge rispetto ai valori perseguiti e dunque la possibilità che lo spirito umano, ponendosi direttamente in tensione col suo fine, vi colga le regole del suo

(39) Luca, XI, 46-52.

(40) Marco, VII, 11.

(41) Si tenga infatti presente che il termine ebraico « torah » usato per designare la legge, letteralmente significa « insegnamento ».

(42) Per esempio R. Bultmann, *Theologie des N.T.*, Tubinga 1953, p. 15.

(43) Matteo V, 17.

operare (44). E' in altre parole il problema del rapporto tra fede-grazia e legge naturale: posto che la fede e la grazia comunichino alla volontà i valori cui uniformare le sue opere, che funzione resta riservata alla legge?

S'immagini un lungo sentiero che porta ad una meta: quando essa è ancora lontana e non può essere scorta, sarà conveniente per il pellegrino affidarsi al tracciato, ma quando la meta comincerà ad apparire all'orizzonte, ad essa immediatamente volgerà il suo sguardo e i suoi sforzi il viandante, preferendo magari a certi tratti di strada il percorso di scorciatoie e il superamento diretto di ostacoli che il sentiero — accessibile a tutti — con ampie volute evitava.

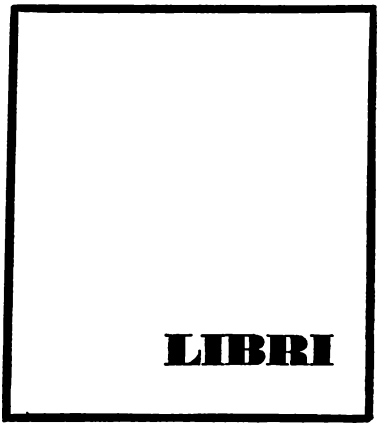
Quest'ultimo tratto parrebbe non rivestire più alcun interesse per il pellegrino, ma non è così. Sul sentiero anzitutto procedono altre persone, che potrebbero aver bisogno d'aiuto, che vorrebbero forse unirsi a lui nel percorso più breve..... ma specialmente potrebbe accadere che una foresta improvvisa venga a nascondere la meta alla vista del pellegrino, disorientandolo: allora solo la presenza del sentiero costituirà per lui la garanzia di non allontanarsi dal traguardo. La legge, rappresentata nella similitudine dal sentiero, è da intendersi nella sua pienezza di atto intuitivo di ricerca volto al bene, alla verità, alla felicità ed è una funzione personale, nel senso che investe il rapporto del singolo con gli altri.

La similitudine potrebbe essere estesa alla considerazione del cammino che sta percorrendo l'umanità, con questa particolarità però, che il tracciato che ne risulta si forma nella storia ed avanza insieme ad essa (45). Se lo spirito permetteva alla persona l'intuizione di un sentiero da percorrere e nella legge gliene forniva la visione, la ragione può tutt'al più estrapolare delle previsioni sul futuro da uno studio approfondito del passato: questa d'altra parte fu la sostanza dell'intuizione vichiana espressa nella famosa frase « verum et factum convertuntur » riferita alla storia e alle sue istituzioni le cui forme di progresso, liberamente costruttibili dalla ragione dialettizzata con l'ambiente sociale esistente, non possono ovviamente essere predeterminate. Quando dalla considerazione dei rapporti interpersonali, cioè dei rapporti in cui l'aspetto etico è sempre diretto e predominante sugli altri, si passa all'analisi delle interrelazioni tra persone e istituzioni, si perde infatti la chiarezza del parametro etico: esso rimane, ma in second'ordine, solo per circostanze eccezionali. L'istituzione è uno strumento tecnico, anonimo che spetta alla ragione impiegare a vantaggio di molteplici e differenti interessi. L'intelletto di fronte ad essa si trova a disagio.

C. SANDRO STROZZI

(44) A proposito del contenuto dei Vangeli, Tommaso parla di « legge nuova » con riferimento al dono della grazia e in questo senso la distingue non solo dalla legge vetero-testamentaria, ma pure dalla legge naturale. A me pare che la diffusione del messaggio cristiano abbia ormai unificato i concetti di legge naturale ed evangelica, facendo deperire ogni residua autonomia. Sarà se mai nella condotta da render conforme ai valori morali che l'uomo avrà continuamente bisogno della grazia divina, data la debolezza della sua volontà. Non si vede infatti — ed oggi particolarmente — quale forza vincolante attribuire ad un'ipotetica morale naturale disgiunta dal fattore religioso e dal messaggio cristiano. Per chi dovrebbe valere? Il cristiano non sa che farsene, all'ateo — che se n'è servito nei secoli passati — non interessa più.

(45) La storia infatti non concerne soltanto i rapporti interpersonali, ma anche quelli tra uomo e natura, uomo e ambiente, uomo e istituzioni: fattori molteplici s'intrecciano in queste vicende e le determinano. I valori certo non vengono meno — si pensi al problema della giustizia — ma coesistono e concorrono insieme agli altri.


LIBRI

Recensioni di:

*Gianni Baget-Bozzo*
*Filippo Garrone*
*Ferruccio Mazzariol*
*Domenico Petri*
*Piero Zoccola*

**ROMANO AMERIO: « IL SISTEMA TEOLOGICO DI TOMMASO CAMPANELLA » - Ricciardi, Napoli 1972, pp. 350.**

L'autore sta curando un'edizione della *Theologia* del Campanella e, avanzato nell'opera, offre un saggio illustrativo e critico del pensiero teologico dello Stilense. Nel pensiero teologico del Campanella si fondono idee tradizionali, giuntegli attraverso la conoscenza dei padri e degli scolastici, con pensieri e prospettive che gli pervengono attraverso la cultura del suo tempo. Campanella, che si muove fuori dall'ambito delle scuole, tenta una sintesi personale, che offre lati indubbiamente nuovi.

L'interesse del Campanella è prevalentemente antropologico ed etico: è perciò su questo piano, più che relativamente alla speculazione trinitaria e cristologica, che si trova il centro del suo pensiero.

Tuttavia è la speculazione trinitaria a fondare in lui direttamente la metafisica: ogni ente è in quanto può essere, conosce il suo essere e ama il suo essere. La struttura dell'ente è perciò ternaria: essa è fondata su tre « primalità » (potenza, sapienza, amore), i cui rapporti sono calcati sullo schema della dogmatica trinitaria.

La novità del discorso campanelliano rispetto al discorso agostiniano sta nel fatto che egli non collega l'immagine trinitaria all'anima umana, ma ne fa la chiave di un discorso sull'essere. Mentre il discorso trinitario è stato usato, ancora da Tommaso d'Aquino, in chiave psicologica, Campanella lo usa in chiave ontologica.

L'idea potrebbe essere sviluppata in numerose direzioni e dar luogo a una metafisica del divenire e ad una metafisica della storia. Ma Campanella non innova la struttura del trattato teologico e si accontenta di far intervenire la teoria delle tre primalità come soluzione di problemi particolari.

La ragione per cui manca la dinamica nella ternaria metafisica delle primalità è che in Campanella è scarsamente sviluppata la teologia trinitaria. L'unità dell'essenza domina, come nella tradizione postagostiniana, la trinità delle persone: la dimensione ternaria, dunque, non giunge effettivamente ad una metafisica del divenire, perché la teologia trinitaria rimane fondamentalmente « essenzialista ».

Conseguentemente al suo interesse antropologico ed etico, e al clima culturale del suo tempo, il pensatore stilense avverte fortemente il problema della libertà umana. Ma il tomismo in seguito, fuori della stretta scuola domenicana, si è avvicinato, pur senza riconoscere il debito, alla teoria campanelliana secondo cui il concorso di Dio a ogni atto umano non toglie che la causa della specificazione etica dell'atto sia intieramente *ex parte hominis*. La soluzione campanelliana è diversa da quella molinista, perché più semplice e meno macchinosa.

Campanella riesce così a escludere interamente il peccato dalla causalità divina respingendo l'assioma *causa causae est causa causati*. Tuttavia la soluzione non disarmonica da lui data al problema del peccato, lo conduce anche a una certa visione moralistica del mondo. Campanella tende a porre la dimensione peccato-pena sotto un segno interamente negativo, come puro frutto della iniziativa umana, e a privare così il peccato del suo significato teologico. Campanella respinge nel suo sequenziarismo metafisico le tesi tomiste che si radicano *in verbis Scripturae* sul nesso tra incarnazione e peccato. Tale nesso, che potrebbe trovare il suo fondamento in una teologia del Verbo e della sua *kenosis*, viene qui abbandonato in favore della più astratta soluzione scotista.

Il punto più debole del pensiero teologico del Campanella sta in questo suo radicamento nella linea umanista, che toglie il peccato come problema teologico. Il peccato perde così ogni senso nell'economia della salvezza, e il tema della *felix culpa* è totalmente respinto dal Campanella. Il mondo dopo il peccato è peggiore di quello senza il peccato, nonostante l'incarnazione redentrice. La sconfitta

di Dio risulterebbe più grave, perché il progetto divino sul mondo sarebbe posto in scacco senza compensazione e vittoria: la pena stessa non ha in sé qualcosa di ulteriore e di maggiore per rispetto alla economia di innocenza. Spezzato il vincolo tra Incarnazione e redenzione, si ottiene uno schema più sequenziario, ma si perde tutta la dimensione della dialettica divina che trae dal male un maggior bene.

Ciò ha conseguenze sulla sua dottrina morale e politica. L'ordine soprannaturale appare come il semplice compimento di quello naturale. Il cristiano è visto come l'uomo perfetto, come colui che ha il diritto di comandare e di guidare gli altri uomini, in quanto egli possiede la natura umana a un livello superiore. Il papa ha il potere diretto sulle cose temporali, è il monarca dell'umanità: egli può togliere, ad esempio, ai nativi americani il loro diritto originario sul loro territorio e conferirlo invece ai re cristiani. L'ordine soprannaturale è, perciò, concepito in termini naturalistici, come espansione e potenziamento dell'ordine storico-sociale vigente. Non avendo colto il lato positivo e perfezionatore dell'economia del peccato e della pena rispetto all'economia dell'innocenza, Campanella perde di vista la dimensione positiva dello scacco e della sconfitta: perciò l'ordine soprannaturale non può essere espresso che dalla vittoria e dal dominio sul piano politico.

L'umanesimo, usato come criterio di interpretazione dell'ordine di grazia, finisce per ricondurre il Campanella a una prospettiva veterotestamentaria. Ciò si manifesta nella dottrina del « secolo aureo », cioè in una prospettiva che vede pienamente attuata l'egemonia dei cristiani su questo mondo: « il genere umano sarà tutto unito e informato dall'unica religione di Cristo, spontaneamente purgata dagli abusi e vieppiù immedesimata nella razionalità da cui origina » (p. 293). Il papa sarà re e sacerdote, i re saranno i suoi ministri e avranno dignità cardinalizia; « nec habebit partem in dominio qui non fuerit adscriptus ordini ecclesiastico » (p. 293). « Le arti speculative e pratiche, tutte nelle mani dei religiosi, le eserciteranno a favore di tutti e senza lucro », così come le « leggi civili saranno abrogate e ridotte alla canonica o alla carità » (p. 296). In questo perfetto ordine storico gli ebrei riconosceranno compiuto il messianesimo temporale e si « convertiranno » al cristianesimo.

Proprio il discorso politico e sociale rivela così i limiti della teologia del Campanella. Ciò procede dalla non retta concezione dell'ordine di grazia e dall'insufficiente comprensione della teologia del peccato, del ruolo del peccato e della pena nella economia salvifica.

Per il Campanella la teologia è di per sé superiore alla fede: perché il teologo legge nella fede i princìpi superiori stessi della ragione. Gli articoli di fede sono noti al teologo « etiam lumine naturali »: e l'Amerio nota come Campanella non sembri distinguere con chiarezza fra *evidentia fidei* ed *evidentia credibilitatis*.

Resta evidente che, per il Campanella, la fede comunica con la sapienza che ha presieduto alla creazione; perciò la ragione può cogliere, grazie alla fede, il livello superiore della sua stessa razionalità. Ciò basta a far rilevare la differenza tra la concezione tradizionale della fede, espressa da Bonaventura e Tommaso, e la concezione di Campanella. Nel primo caso la fede comunica con il mistero nascosto prima dei secoli in Dio, cioè con la realtà divina non espressa nella creazione e dunque nemmeno nella razionalità umana che è creata. Nel Campanella invece la fede comunica con Dio in quanto autore della creazione e non fa altro, dunque, che raggiungere, *sublimiori modo*, le verità immanenti nella razionalità umana.

Sarebbe interessante comparare il Campanella ad un suo confratello, il Savonarola, che cercò anch'egli di avvicinare tomismo e umanesimo e giunse anch'egli alla concezione che la conversione al cristianesimo generava la felicità temporale, la prosperità sociale e politica: anche se il Savonarola rimase sempre letteralmente aderente al tomismo sul piano filosofico e teo-

logico, e non tentò innovazione se non quella di affrontare, a partire dal tomismo, una dottrina e soprattutto dei criteri pratici per il governo cristiano degli Stati.

L'Amerio ci ha fornito così un'utilissima introduzione a un pensiero di grande interesse. L'autore nota, qua e là, il dissenso o il consenso che le teologie «neoteriche», cioè i nuovi «excogitata» che i teologi, in autonomia e spesso in contrasto con la teologia tradizionale, presentano con il Campanella. E vi è certo un punto di consenso che va sottolineato, perché tra l'umanesimo di Campanella e la teologia trascendentale di scuola rahneriana vi è in comune un postulato di immanenza del Mistero nella ragione, che da sola costituisce un'assonanza più forte delle divergenze. Potremmo persino trovare delle affinità tra la teologia politica del Campanella e quella dei nostri giorni, nel senso che una funzione politica appartiene in modo preminente alla teologia nell'uno come nell'altro caso, anche se è assai diverso il modo di esprimerlo e di esercitarlo.

I riferimenti di attualità nel libro dell'Amerio non sono dunque divagazioni estranee, ma servono a ricordare la continuità dei problemi nella differenza dei tempi.

**G. B. B.**

**GUSTAVO GUTIERREZ: «TEOLOGIA DELLA LIBERAZIONE»** - Traduzione di L. Bianchi, Queriniana, Brescia 1972, pp. 300.

Questo saggio ha una sua angolazione particolare: esso tratta della liberazione dell'America Latina, e del ruolo della Chiesa in tale processo, situando la teologia in riferimento a queste coordinate storiche e geografiche. Non si tratta di un'idea nuova: il tentativo di introdurre la categoria storica come determinante dell'orizzonte teologico è ormai un elemento piuttosto consueto: esso era però sinora abitualmente legato al passato (cfr., ad esempio, la storia delle dottrine cristiane del Daniélou, divisa in due volumi, uno intitolato *Théologie du judeo-christianisme* e l'altro *Message évangelique et culture hellenistique).* Don Gutierrez, non incoerentemente con questa tendenza storicizzante in teologia, ritiene che essa non debba essere applicata solo alle differenze di tempo storico, ma anche a quelle di spazio storico.

La situazione dell'America Latina è abbastanza diversa da quella degli Stati Uniti e dell'Europa occidentale perché si possa tentare di scoprire un condizionamento nel discorso formalmente universale dei teologi delle aree sviluppate e per cercare di esprimere una teologia che supponga invece dal dato del sottosviluppo latino-americano.

Dubitiamo che il risultato corrisponda alle intenzioni perché in realtà il lettore europeo si trova dinanzi il suo stesso mondo: le autorità teologiche sono esattamente le stesse, i medesimi giudizi corrono egualmente nei testi euroccidentali e in quelli peruviani e argentini. Si può dire piuttosto che l'America Latina è il luogo in cui le linee di teologia politica e di teologia della rivoluzione, nate nelle università tedesche e diffuse poi nella pubblicistica ecclesiastica europea, trovano una possibilità di attuazione. Ciò è dovuto non solo alla realtà del sottosviluppo, ma anche al peso sociale e politico che la Chiesa ha nel mondo di formazione iberica. In Francia la Chiesa non ha il potere politico che ha in Brasile, e in Germania essa è solidamente connessa a un assetto sociale industrializzato che esclude tensioni rivoluzionarie di massa.

Il Gutierrez può giustificare con la situazione latino-americana della sua teologia un discorso sulla liberazione che non ha senso in Europa. Per l'autore la liberazione in America Latina è propriamente la rivoluzione, cioè la sostituzione dei presenti regimi poli-

tici dei paesi latino-amercani e la loro sostituzione con modelli di tipo socialista. Fidel Castro e il « Che » sono spesso citati nel saggio come esponenti di questo processo di liberazione.

Il Gutierrez critica perciò tutte le tesi teologiche europee (dall'umanesimo integrale di Maritain sino alla teologia politica di Metz) perché risultano astratte rispetto all'impegno rivoluzionario.

Che cosa hanno, infatti, in comune queste teologie? Esse mantengono una distinzione tra la Chiesa e la lotta politica. Il modo in cui l'« umanesimo integrale » fonda la distinzione tra Chiesa e politica è assai diverso dal modo in cui tale distinzione è fondata dalla teologia politica di Metz: tuttavia una distinzione permane anche in questo ultimo caso. La Chiesa rimane ulteriore rispetto a qualsiasi realizzazione politica determinata, ed essa interviene nel processo più come portatrice di tale esigenza onticamente ulteriore che come immersa nel processo politico stesso.

La teologia di Moltmann, pur derivata da Bloch, pone il futuro come radicalmente distinto dal presente, come una possibilità non fondata su di esso, e quindi distingue radicalmente escatologia e storia.

Gutierrez svolge dal suo punto di vista la teologia di sinistra del mondo germanico. Per Gutierrez non si tratta di fare della Chiesa una condizione della rivoluzione, ma anzi di farne la forza stessa di promozione della rivoluzione. E proprio qui si nota la differenza tra il latino-americano Gutierrez e i suoi autori eurooccidentali. In una certa misura, la teologia critica euroccidentale è anche una critica delle istituzioni ecclesiastiche. Questo tipo di teologia suppone il dialogo ecumenico con il mondo protestante: la teologia critica ha potuto così offrire ai teologi cattolici impegnati nel dialogo ecumenico dei termini di meditazione con il mondo protestante. Sono sorti così i movimenti di contestazione ecclesiastica, che in vario modo hanno le loro prime radici nel dialogo ecumenico dei cattolici con i luterani e soprattutto con i riformati. Il rapporto Barth-Küng è anche qui esemplare. E Küng rimane il più impegnato teologo della contestazione ecclesiastica intracattolica.

Il Gutierrez invece è del tutto conservatore in ecclesiologia: la Chiesa che egli desidera è la Chiesa poderosamente istituzionale, che deve però « convertirsi » in forza rivoluzionaria: infatti solo la Chiesa è la forza capace di « coscientizzare » le masse latino-americane e di compiere un'opera di liberazione. La Chiesa dovrebbe, insomma, secondo l'autore, cambiare la sua teologia; ma conservare intatta la sua struttura. E' al riguardo abbastanza significativa una lettera di preti peruviani ai preti francesi di *Echanges et dialogue* che Gutierrez cita con approvazione: i preti peruviani affermano in essa di volere conservare il loro ruolo sacrale di sacerdoti, quello garantito loro dalla dottrina tradizionale, perché proprio questa loro posizione giova in America Latina alla causa della rivoluzione.

La teologia della liberazione rappresenta, su questo piano, indubbiamente una variante, non di principio, ma di tattica, della teologia secolarizzata dei paesi sviluppati.

Il carattere secolarizzato di tale teologia è evidente. Gutierrez ritiene che la rivelazione biblica sia una prospettiva essenzialmente intrastorica, e debba essere letta in questa chiave: l'azione divina è liberazione, liberazione nella storia; l'azione divina è rivoluzione.

Coerentemente alle sue premesse, che mirano a salvare la Chiesa istituzionale, Gutierrez non critica il sacro, non contrappone il potere religioso alla divinizzazione dell'uomo, respinge la teologia radicale e la « morte di Dio ». In America latina, Dio può diventare il fondamento della rivoluzione, può giocare « a sinistra » invece che « a destra ». Possiamo dire che la concezione della religione che Gutierrez esprime ci ricorda vagamente quella di Averroè o di Spinoza: la religione rappresenta il modo in cui gli uomini indotti possano apprendere la vera filo-

sofia, uno strumento pedagogico e simbolico per raggiungere le verità supreme: in questo caso la « coscientizzazione » rivoluzionaria.

Il divino è la forza della liberazione storica, il divino è la festa della liberazione, è la comunione interumana che si realizza in conseguenza della liberazione. Il divino si rivela attraverso un processo autoredentore dell'uomo, che ha volto, tappe, scadenze politiche: tutti gli aspetti divini si risolvono in sublimazioni di aspetti umani: dalla coscientizzazione alla esperienza di comunione. L'esperienza del divino è così continuamente risolta in esperienza dell'umano, in esperienza della liberazione-comunione.

In questo la teologia della liberazione appare come una teologia compiutamente secolarizzata, in cui la Chiesa istituzionale è invitata a usare del sacro per annunciare il vangelo della divina immanenza, della totale risoluzione antropologica della teologia.

Le proposizioni sacrali vanno trasfuse in proposizioni rivoluzionarie, secondo quel processo di conversione delle proposizioni teologiche in proposizioni antropologiche di cui Feuerbach ha offerto il modello.

La Chiesa di don Gutierrez è una Chiesa che usa della religione per realizzare una rivoluzione e annunziare il Vangelo della secolarizzazione. Parafrasando una nota espressione di Bossuet, si può dire che, per Gutierrez, « il faut prêcher aux princes la réligion, aux sujets la révolution ».

In questa forma, don Gutierrez ci pare offrire una bella versione anticristica della Chiesa. E non c'è da meravigliarsi che essa sia una visione seducente, « generosa » e « impegnata ».

L'autore svolge una critica sostanziale alla teologia politica moderata, cioè la teologia maritainiana, la teologia dei due piani. La critica di Gutierrez al maritainismo è giusta. Il diplomatismo e l'opportunismo, il silenzio innanzi alle potenze secolari, purché aventi un'ideologia liberaldemocratica, è chiaramente denunciato. Questo è un libro conclusivo, nel senso che mostra dove conduce il principio di un'azione ecclesiale che si giustifichi in forma diversa dalla conversione al Dio trascendente, dalla vita divina vissuta e dalla comunione con lo Spirito.

Gutierrez ci mostra come sia pensabile che una Chiesa di potenza, di burocrazia, di diplomatismo possa divenire una Chiesa senza Dio: ci mostra come il cercare di motivare la Chiesa con la diplomazia, la sociologia, il progresso delle arti e delle scienze, la liberazione politica e tecnologica, ebbene, tutto ciò alla fine possa condurre solo a una terribile « hora de la verdad ». La Chiesa può predicare la verità ai potenti e lo deve, ma solo in nome di Dio, solo in nome delle realtà spirituali ed eterne cui tutti gli uomini sono chiamati. E' una Chiesa che vive del Dio vivente che può offrire all'uomo il suo vero volto e sostenerlo nell'ambiguo cammino della storia: ma può farlo se essa manifesta la sua fede nella presenza di Dio e nella potenza della azione divina nella storia, nella presenza che si distingue e che trascende la possibilità dell'azione umana.

**G. B. B.**

**JACQUES MARITAIN: « L'UOMO E LO STATO »** - Traduzione di A. Falchetti, Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 262.

Rileggendo questo libro, possiamo domandarci se il pensiero politico di Maritain, che ebbe tanta importanza negli anni '40 e '50 tra i cattolici sia in Europa che in America, abbia superato la prova del tempo. Tale pensiero politico ha una fase di maturazione e di costruzione che inizia con il distacco del Maritain dall'Action Française, con *Primauté du spirituel*, segue con *Du regime temporel et de la liberté* e culmina, infine, con *Humanisme intégral*. Gli scritti successi-

vi in parte hanno rappresentato la gestione di questo pensiero di fronte a fatti politici (guerra di Spagna, seconda guerra mondiale), in parte hanno cercato di avvicinare il discorso coscientemente utopiano di *Humanisme intégral* alla realtà politica mediante la valorizzazione della tradizione politica americana. I saggi che sono qui raccolti appartengono a quest'ultimo periodo.

In essi sono compendiate le posizioni fondamentali del pensiero etico politico maritainiano. La legge naturale non è vista come un sistema dedotto da principi di ragione, ma come una inclinazione della natura che agisce prima e indipendentemente dalla formulazione razionale. Maritain pone questa sua posizione sotto il patrocinio di Tommaso, nonostante nell'Aquinate la dimensione razionale della legge naturale sia dominante. Quando parla di inclinazione della natura, Tommaso afferma la corrispondenza dell'ordine razionale con quello ontico, non il carattere prerazionale della legge naturale.

Tuttavia l'accezione della legge naturale come inclinazione della natura, che viene appresa in forma intuitivo-affettiva, serve a Maritain per stabilire che l'unità civica non è, in linea di principio, fondata su un consenso teorico ma sulla accettazione di determinate regole pratiche. Così Maritain può sostenere che una società « laica » (cioè una società che non riconosce alcuna dottrina come proprio fondamento e giustificazione, ma solo delle regole pratiche) è conforme alla legge naturale: e lo è in riferimento specifico alla nozione tomista di legge naturale quale il filosofo francese la interpreta.

Il rovesciamento rispetto alle posizioni storiche del cattolicesimo europeo nel secolo scorso è radicale. Maritain respinge la via di conciliazione tra cattolicesimo e laicismo suggerita da monsignor Dupanloup (la distinzione tra ciò che i cattolici sostenevano come tesi dottrinale e quella cui si adattavano come ipotesi storica) e indica la società « laica », nel senso da lui determinata, come la società conforme alla legge naturale. La democrazia nella sua forma laica appare così come la realizzazione storica del cristianesimo. Possiamo rileggere le tesi maritainiane, qui espresse in una formula particolarmente impegnata: « quanto più il corpo politico — e cioè il popolo — fosse penetrato di convinzioni cristiane, tanto più profonda sarebbe la sua adesione alla "fede" secolare nella carta democratica » (p. 236).

Maritain è però critico dei partiti democristiani, già nel 1951, e cioè al loro inizio (p. 82). Ciò che Maritain rimprovera a questi partiti è di non aver elaborato « mezzi di battaglia spirituale », cioè « mezzi spirituali applicati sistematicamente al regno temporale, di cui un esempio sensazionale è stato il *Satyagraha* di Gandhi » (p. 80).

Ciò corrisponde a un altro aspetto del pensiero di Maritain, cioè alla distinzione tra autorità, come titolo morale all'obbedienza, e potere, cioè disponibilità di un apparato coercitivo. I mezzi preferibili sono quelli del primo tipo, e il progresso civile consiste nell'aumento dei mezzi di persuasione libera e di influenza morale su quelli aventi natura coattiva.

A questa distinzione corrisponde quella tra corpo politico (o popolo) e Stato, il secondo venendo considerato solo come una parte o uno strumento del primo. Maritain distingue così tra il popolo come autostrutturato indipendentemente dal governo che lo rappresenta e i governanti che esercitano i loro poteri come vicari del popolo.

Ma qui il filosofo francese ci presenta una descrizione della democrazia che risulta ormai evidentemente astratta; egli suppone una società in cui il consenso popolare non sia manipolabile, con tecniche diverse dalla coercizione, da coloro che esercitano il potere. Maritain descrive una società di tipo antico ovvero si attarda semplicemente a ripetere lo schema astratto della democrazia, in cui la volontà e la scelta popolare appaiono come un fatto originario, come una determinanzione, ogni volta autonoma, del contenuto dei pubblici poteri.

Ma nella società di massa lo schema rappresentativo è meno di un *fictio juris*, è la semplice eredità di un linguaggio che non ha più senso comune. Il processo elettorale è un processo complesso in cui il potere in atto incide sulla determinazione della scelta popolare più di quanto questa non determini i contenuti dell'azione di governo. Ciò risulta tanto più chiaro se si tiene conto che il potere oggi è solo in minima parte quello della forza pubblica (e quindi del governo) e che la manipolazione è nella società contemporanea più forte e repressiva della stessa coercizione. La distinzione tra popolo e principe non può essere più posta come lo era dalle filosofie di stampo giusnaturalistico del secolo XVII o XVIII: oggi lo Stato stesso è condizionato dalle strutture sociali (d'opinione, economiche, tecnologiche) e perciò la scelta del governo da parte del corpo elettorale rimane condizionata dalle stesse strutture.

Le distinzioni tentate da Maritain tra autorità e potere, tra corpo politico e Stato nella forma in cui egli le esprime non hanno più fondamento reale. Maritain dialoga con i padri della costituzione americana (e dunque con una certa ideologia americana) o con i giusnaturalisti, ma non con la realtà della società contemporanea. Egli scrive che «la democrazia è l'unica strada per conseguire una razionalizzazione morale della vita politica, dal momento che la democrazia è un'organizzazione razionale di libertà fondata sulla legge» (p. 69). Ci sono ragioni che giustificano la democrazia e gli istituti di libertà e consentono di accettare la validità storica di questa proposizione, ma in un senso diverso, che suppone una filosofia politica diversa. Nella società di massa la tradizione e gli istituti democratici rappresentano una limitazione etica del potere, così come la tradizione morale religiosa. In questo senso, essi permettono la conservazione del dualismo tra uomo e strutture in una forma più tranquilla e meno drammatica che in una società di tipo autoritario totalitario. Ma tale tipo di motivazione e di giustificazione della democrazia suppone la rinuncia alla razionalizzazione della società politica propria del giusnaturalismo e della stessa tradizione medioevale e della seconda scolastica. Le strutture sociali dell'età tecnologica non sono integrabili nel quadro del rapporto fra popolo e principe proprio del giusnaturalismo democratico né nella teoria scolastica del carattere vicario e rappresentativo delle potestà politiche. Soccorre piuttosto la dialettica agostiniana delle due città che il naturalismo della filosofia politica.

Il saggio, qui incluso, sui rapporti tra Chiesa e Stato non aggiunge nulla di nuovo a quanto detto da Maritain in *Humanisme intégral*. Egli mantiene lo schema tradizionale dei due poteri e della subordinazione del potere temporale a quello spirituale, interpretandolo secondo la sua filosofia. Egli vede così la presenza animatrice dei singoli cristiani nel corpo politico come forza portante della fede secolare democratica. Poiché la democrazia è la realizzazione del cristianesimo, l'ipotesi della «società cristiana» e di quella «laica» coincidono di fatto nella società democratica. La fede cristiana si realizza storicamente nella città secolare. Chi non vedrebbe, in questo pensiero, una matrice del secolarismo, piuttosto che quella del *Paysan de la Garonne?*

Maritain si è mosso su un'ipotesi di conciliazione tra il tomismo e il giusnaturalismo operando una riforma di entrambi. Egli ha reintegrato il principio tradizionale della subordinazione del potere temporale a quello spirituale e ha sollecitato nel giusnaturalismo la distinzione tra corpo politico e Stato, cercando di rinnovare la teoria medievale della podestà vicaria del principe rispetto al popolo e di dare così pieno valore razionale al carattere rappresentativo delle istituzioni democratiche. Il limite di questo pensiero sta nel fatto che l'esperienza politica del secolo XX reca traccie di tensione e di contrapposizioni di cui né la filosofia politica tomista né il giusnaturalismo hanno avuto sentore.

**D. P.**

**GIULIO BASETTI-SANI: « IL CORANO NELLA LUCE DI CRISTO »** - Nigrizia Bologna 1972, pp. 232.

La chiave del libro si riassume nel titolo dell'ultimo capitolo, brevissimo, « Amor dat novos oculos », e nell'augurio che Gesù Cristo possa « essere conosciuto, amato e glorificato sempre più nell'Islam! ». Ciò in quanto, attraverso una nuova interpretazione dei testi coranici, Giulio Basetti-Sani vi scopre un appello alla messianicità di Cristo, rivolto sia al mondo arabo che agli ebrei dell'epoca, di Medina e della Mecca. Puntualizza, anzi, che la conflittualità fra Muhammad e gli ebrei del tempo sarebbe stata causata, appunto, dal loro rifiuto a credere alla missione messianica di Gesù.

Nel Corano non esiste, invece, secondo il Basetti-Sani, alcuna ostilità pregiudiziale o sistematica dei musulmani verso i cristiani. Senonché le errate e, spesso, forzate interpretazioni di esegeti di entrambi i campi, insieme con particolari condizioni storico-politiche, hanno sovente messo in divergenza il mondo cristiano con quello arabo.

E' un fatto che, contrariamente alla versione più superficiale ma anche più accreditata, non esiste nel Corano negazione categorica della divinità di Cristo, mentre vengono difese la dignità e la santità di Maria, e « infedeli » sono espressamente chiamati coloro che si ostinano a non considerare i musulmani come veri «credenti».

Visto nella nuova prospettiva, il Corano appare, allora, « preparazione e introduzione al mistero di Gesù » (p. 214). Tanto più che ha molti punti di contatto con il Vangelo e, in parallelo, invita all'attesa escatologica del giudizio universale. Nel Corano, Gesù è presentato principalmente come uomo solo perché il testo intende soprattutto schematizzare il ricordo della sua vita terrena. Però Gesù viene pure definito in diretta derivazione del Padre, nato miracolosamente nella carne; e l'Islam aspetta il suo ritorno glorioso. In tal modo l'Islam rientra nel piano storico della salvezza come continuazione del mistero biblico nel ramo di Ismaele, figlio del patriarca Abramo, e della sua discendenza. Ciò realizza anche la profezia del Talmud, sebbene « interpretata negli aspetti negativi » (p. 221), secondo cui gli arabi non parteciparono direttamente ai benefici della rivelazione mosaica.

In posizione antitetica con il giudaismo, il Corano, in ogni sua parte, parla del Dio unico, posto al di sopra della « legge » ebraica. Poi, per l'autore, l'autenticità e l'origine soprannaturale dell'Islam vengono dimostrate dalla sua interna capacità a « integrarsi e completarsi » nell'economia evangelica e nel fatto che l'Islam non ha né sacerdozio né sacrificio che, se vi fossero, si troverebbero automaticamente in opposizione al sacrificio e al sacerdozio cristiano.

Successe, però, che molti cristiani, già fin dal primo apparire dell'Islam, ereditassero « lo spirito antiarabo tradizionale nel giudaismo » (p. 227). E qui la storiografia dei rapporti fra cristiani e musulmani rivela l'esistenza di una costante propaganda impegnatasi a denigrare ingiustamente Muhammad, Corano e musulmani. Per conseguenza, l'immagine volutamente grottesca di Muhammad nelle vesti di presunto visionario, mosso da fanatismo sanguinario più superstizioso che religioso, dovrebbe cadere e lasciare il posto alla figura del vero « profeta » portatore del messaggio di Dio in virtù di una forza carismatica che ne ha fatto l'araldo dei popoli «esclusi».

Ovviamente, l'autore dimostra di conoscere a fondo il libro sacro dell'Islam, nonché le varie pubblicazioni e bibliografie arabe e cristiane, dal passato fino ai nostri giorni, con particolare attenzione per le opere di Luigi Massignon; ma il suo studio è stato approfondito da conoscenze ambientali dirette che gli hanno consentito di capire le differenze fra pensiero greco, occidentale, e pensiero semitico. Era, naturalmente, necessario intendere la *forma mentis* semitica (araba, ebraica, siriaca) per potere interpretare il Corano e non fermarsi allo

studio linguistico soltanto. Leggere il Corano senza quella base significava, infatti, perdersi in un coacervo di frammenti, motivi, precetti, ripetizioni, esortazioni, niente altro che pezzi di mosaico che devono collocarsi al posto giusto per essere compresi a fondo.

Per prima cosa, osserva l'autore, «il pensiero semita è un pensiero dinamico, mentre il greco è statico» (p. 66). Il pensiero greco, in altre parole, è basato sulla logica, sulla costruzione mentale sistematica, misurata, organica e armonizzatrice; quello semita è basato, invece, sulla fantasia, la passionalità, lo slancio, e pertanto scivola facilmente nell'enfasi e nell'esagerazione. Per i semiti i concetti opposti (stato-moto, vita-morte) non esistono: essi costituiscono una coppia unificata, *addad*, un'identità in movimento. Per fare un esempio, il principale significato del verbo *kâna* è tanto «essere» che «divenire», perché tutto è dinamico nel mondo semitico, anche gli oggetti inanimati. Per gli ebrei, assiri, babilonesi, o egiziani, *dabhar* (parola) è termine che contiene tutta la realtà, e significa potenza dinamica, energia, «forza» (p. 67). Neppure i concetti astratti esistono per i semiti: l'astratto viene espresso con il plurale del singolare concreto, in termini di totalità reale. Per i semiti le cose non interessano in quanto «sono», bensì in quanto strumento di uso pratico.

Il «bello» greco è plasticità e armonia di forme, il «bello» semitico si identifica nella sensazione che esso procura. Per il semita, infatti, «ogni cosa materiale ha un significato intimo di una qualità dominante» (p. 68); da qui la tendenza al simbolico-figurativo variamente usato nell'arte, nella religione e nella letteratura orientale.

Per i greci il tempo assume l'espressione spaziale di una linea nella quale c'è un punto, il presente, con dietro il passato e davanti il futuro. Il tempo, cioè, è una serie di movimenti successivi misurabile con il cammino degli astri, e specialmente del sole. Per i semiti, il tempo è ritmo continuo dei corpi celesti in riferimento all'uomo, una realtà in movimento, simile alla variabilità della luna. Il tempo, insomma, «è determinato da ciò che contiene: è quindi sperimentato *qualitativamente*» (p. 69). Per i greci le azioni sono oggettive, personali, temporali.

Il greco fa appello a idee universali, il semita al fatto concreto.

Dopo questo chiarimento, ecco perché il Corano trova nel mondo sensibile il sacramento della divinità, e lo indica attraverso segni e simboli facilmente comprensibili dal pensiero semita, ma più difficile a capire per noi, nonostante il parallelismo stilistico con la Bibbia, e nella forma e nel contenuto. Il rifiuto di accettare il giudaismo ortodosso e il cristianesimo eterodosso non sarebbe, quindi, nel Corano, che mera protesta contro l'esclusivismo ebraico e cristiano, mentre la marcia dell'Islam verso la conoscenza e l'accettazione di Cristo quale Figlio di Dio avrebbe subìto un arresto per ragioni storiche ora superabili. Lo studio *ab novo* del messaggio coranico è comunque la condizione necessaria per un efficace dialogo fra musulmani e cristiani.

**F. G.**

**«CHRIST, FAITH AND HISTORY»** (Cambridge studies in christology) - S. W. Sykes and J. P. Clayton, Cambridge University Press, Cambridge 1972, pp. 300.

Il libro contiene sedici saggi su diversi argomenti attinenti alla cristologia. I saggi sono organizzati in quattro gruppi, di quattro saggi ciascuno. Il primo gruppo riguarda la validità della cristologia tradizionale, il secondo considera le cristologie antiche, il terzo il ruolo della storia relativamente agli oggetti della fede, il

quarto considera la cristologia tradizionale e la sua correttezza logica.

Il primo gruppo contiene due tipi di posizioni, messe direttamente a confronto l'una con l'altra: due posizioni di teologi radicali e due posizioni di teologi più vicini alla tradizione. La tesi di M. F. Wiles esprime la posizione radicale. Egli sostiene che l'idea di una manifestazione speciale di Dio in Gesù è legata all'idea di due altre manifestazioni speciali di Dio: quella della creazione dell'uomo e quello del suo rapporto con Adamo. Ora molti teologi abbandonano l'idea di un intervento speciale di Dio nella creazione dell'uomo (la creazione dell'anima) e interpretano Adamo come figurazione collettiva dell'umanità, quindi trasformano il peccato originale in peccato collettivo. In questo processo si può trasformare anche l'idea di redenzione personale in un'immagine di redenzione collettiva, che si manifesta in tutto il processo della storia umana.

Dio non è « coglibile » in momenti speciali, quindi nemmeno Gesù, ma è presente in tutto il processo nel suo insieme. Una teoria di un intervento straordinario è la controparte di una assenza abituale, argomenta il Wiles, che vede perciò nell'assenza di manifestazioni speciali di Dio un riconoscimento più alto della sua sovranità. E' visibile, nelle argomentazioni del Wiles, l'influenza del pensiero di Tillich. Ma è concepibile la religione rivelata senza « interventi speciali » di Dio? Non conduce alla formazione di una religione filosofica in cui solo la ragione e la sola ragione comprendono il segreto del mondo? Non conduce ciò appunto a una risoluzione di Dio nel mondo quale il suo fondamento? Sono le obiezioni mosse al pensiero del Tillich.

P. Baelz risponde criticamente a tali argomentazioni: è assai significativo, che egli ritenga corretta la tesi del Baelz e ne contesti invece l'ipotesi. Egli concede che, se si negano interventi speciali di Dio nella creazione dell'uomo e nell'evento del peccato originale, allora cade anche l'idea di una cristologia personale, di un evento unico di Dio in Gesù. Perciò egli sostiene che l'intervento speciale di Dio non è escluso dall'ipotesi della evoluzione, perché una novità non è per principio riconducibile al mero svolgimento del dato antecedente: vi è sempre un vuoto tra il dato e il nuovo che la scienza non può che descrivere e la metafisica che constatare. Così egli, pur legandola all'ipotesi monogenistica, ritiene che si debba mantenere una dimensione storica alla dottrina del peccato ogirinale: vi fu nella storia umana un atto deliberato che ha determinato la struttura, libera e a un tempo condizionata dal peccato, caratteristica della nostra esistenza. Il peccato originale non si riduce al peccato del mondo, il peccato originale si manifesta nel peccato del mondo. Ciò che al Baelz importa stabilire non è la struttura della cristologia tradizionale, ma la sua possibilità, cioè la possibilità di interventi speciali di Dio nell'ordine creaturale. Il Baelz ritiene che l'espressione di Gesù come « unico e determinante atto di Dio » e quindi come « fine » della storia trascende le categorie storiche, ma non è inesprimibile in essa. Si tratta di un concetto religioso e filosofico che può riferire a sé il contenuto storico. Il Baelz difende la possibilità di concepire in un linguaggio di filosofia della storia l'unicità di Gesù Cristo come fine della storia. Questo dibattito iniziale dà abbastanza conto del *focus* centrale del libro.

Un altro aspetto del medesimo problema è discusso negli articoli di John T. Robinson e S. W. Sykes. Il primo sostiene la posizione di Tillich di indipendenza della cristologia dal fatto storico di Gesù. Ciò è espresso efficacemente in questa frase: « dobbiamo essere liberi di pensare che le ossa di Gesù siano ancora sepolte in qualche posto della Palestina » (p. 50). In sostanza, la cristologia non ci obbliga a ritenere che Gesù fosse « diverso » dagli altri uomini. Per Sykes, la continuità di Gesù con gli altri uomini (la sua reale umanità) non impedisce di riconoscere in lui « autentici elementi

di novità»: tali elementi, comunque formulati, sono la condizione di ogni cristologia. Il problema è posto dal Sykes in forma dilemmatica: o il riconoscimento della reale umanità di Gesù esclude in lui ogni radicale novità, ogni « umana eccellenza », allora non vi è più spazio per una cristologia; oppure la include, e allora non si può prendere la misura comune degli uomini come sua misura, e si deve riconoscere che in lui qualcosa di unico è entrato nella storia. Il punto di questa discussione è dunque, in altra forma, lo stesso di quella precedente: se si possa riconoscere una attività speciale di Dio nella storia.

Questo problema occupa anche altri saggi del secondo gruppo. Il saggio del Moore è altamente suggestivo. La sua cristologia e certamente « dal basso », perché egli ci parla solo di Gesù come uomo, ma cercando di cogliere «umanamente» il suo significato divino: la sua morte come invocazione di un intervento di Dio nel mondo che muti radicalmente le cose, che dia alla presenza di Dio nella storia una dimensione diversa. E' un tentativo di esprimere storicamente la novità e l'unicità del Cristo, indicate con le parole di Goethe: « l'umanità non andrà mai oltre la grandezza e l'altezza spirituale del cristianesimo, come brilla e splende nei Vangeli » (p. 94).

La medesima posizione si trova nello scritto di C.F.D. Moule. La dimensione di novità e di discontinuità di Cristo dalla storia sta nella perfezione della sua risposta al Padre, una risposta tale da rappresentare una « novità di relazioni » tale che inserirvisi è « essere portati all'interno di una nuova creazione » (p. 106). Ma tale novità è solo di « grado » o è una differenza sostanziale? Il Moule porta come argomento della novità sostanziale, di un'unicità che trascende le classi, il fatto che i cristiani sentivano l'assimilazione a Cristo come un dono che veniva dall'alto, in questo senso, una « nuova creazione ». Così la cristianità e la sua esperienza dello Spirito Santo è la chiave per risolvere sia il problema della continuità e della discontinuità tra Gesù e gli altri uomini sia il problema del carattere inclusivo e al tempo stesso individualizzato dell'umanità di Cristo.

La singolarità di Cristo è dunque accettabile, per questi autori, sul piano storico e, al tempo stesso, esprimibile in categorie teologiche. Il dato storico e la costruzione teologica si integrano come un fatto e una riflessione, diversi eppure conciliabili in una sintesi, che li riconosce entrambi.

Il saggio del Lampe tenta una cristologia legata allo Spirito Santo invece che al Logos, ma che giunga egualmente al riconoscimento dell'unicità di Cristo. Sulla possibilità di questa teologia, egli conclude però in forma dubitativa.

Il saggio di Donald Cuppit sembra sostenere non un pluralismo di redentori, ma un pluralismo di cristologia dell'unico soggetto Gesù.

Il successivo gruppo di saggi tratta i rapporti tra Gesù e la storia. J. P. Clayton confuta la tesi del Tillich, secondo cui è richiesto all'esistenza della cristologia un elemento di concretezza, l'immagine di Gesù di Nazareth, ma non la certezza della sua storicità. Tillich parte da una teoria estetica: un'opera d'arte consta di tre elementi: forma, contenuto e potere spirituale. Il potere spirituale contenuto nella figura descritta dai Vangeli è il «nuovo essere», la creazione spirituale. E' così necessario alle verità della cristologia il riferimento a un soggetto concreto, non a un'esistenza storica determinata. Clayton fa notare che la sfiducia di Tillich sull'incompletezza e la parzialità della conoscenza storica è infondata e che, d'altro lato, il suo modello estetico non riesce a includere la concretezza e la storia. La cristologia del Tillich non è falsificabile dalla ricerca storica, che nulla può aggiungere all'immagine evangelica di Cristo: ma non ottiene nemmeno la realtà del «nuovo essere». Una nuova immagine non è un «nuovo essere», se non posta una concezione in cui la realtà e la storia svaniscano come apparenza e in cui solo i simboli dell'infinito attingibili con il pensiero siano considerati causanti.

La critica dello scetticismo storico è compiuta in un saggio di Peter Carnley, che dimostra come la variabilità dell'evidenza storica non significhi che tutte le proposizioni relative al passato siano incerte o false. L'argomento è svolto con un procedimento logico. Che un fatto sia ritenuto certo da uno storico in un tempo T e incerto da un'altro storico in un tempo T1 non dimostra che il fatto sia non avvenuto né che il primo storico abbia torto. Se invece il secondo storico riuscisse a provare che il primo si è sbagliato e che il fatto non è avvenuto, ebbene, nemmeno in questo caso si uscirebbe da una situazione in cui sono possibili giudizi veri: in questo caso il giudizio del primo storico sarebbe provato falso. E' dunque possibile una verità storica.

Il saggio di G. N. Stanton tende a mostrare che né le categorie veterotestamentarie, né la medesima esperienza della resurrezione potevano fornire il fondamento per la costruzione della cristologia; era necessaria la predicazione e gli atti dell'uomo dei Vangeli. Il Gesù storico, la cui fisionomia è attestata dai differenti strati dei Vangeli, dalle diverse memorie in essi confluenti, è un elemento essenziale della cristologia: e solo la sua realtà concreta poteva fondare il « prima » e il « dopo » Gesù nella cristologia. Il Gesù storico è essenziale alla comprensione della cristologia e della sua formazione. Una rilettura suggestiva di J.C. O' Neil sulla finale di Marco serve all'autore per sostenere che testimoni indipendenti dalla cerchia dei discepoli siano stati i primi a dare notizia della tomba vuota. Ciò conduce all'affermazione che non vi sono ragioni per escludere la resurrezione dai fatti storici con il motivo teologico che la brutalità dell'evento diminuirebbe la libertà della fede.

L'ultimo gruppo di saggi si occupa delle categorie cristologiche. Dopo un saggio di I. Riches sul senso di una teologia cristocentrica, Steven J. Katz critica da un punto di vista logico la posizione estrema della teologia negativa, secondo cui le proposizioni teologiche non hanno un contenuto accertabile dalla ragione: egli mostra che ciò conduce a dire che esse non hanno senso alcuno. Dire che in una proposizione teologica, il predicato non dice nulla sul soggetto, è dire semplicemente che tale proposizione non ha senso. B. L. Hebblewaithe svolge acute osservazioni sul rapporto tra esperienza e interpretazione in cristologia, e mostra come l'una sia condizione dell'altra. Interpretazione (le categorie della fede di Israele e delle filosofie contemporanee), eventi particolari (le parole e le azioni di Gesù viste alla luce della resurrezione) e le esperienze, individuali e collettive, degli appartenenti alla comunità, sono condizioni della cristologia. Non si può dividere l'un elemento dall'altro: né fare appello all'esperienza spirituale come se essa fosse separabile dalla categoria interpretativa legata all'Incarnazione. Come il precedente articolo, questo è inteso a difendere, non tanto l'oggettività e la singolarità dell'evento Gesù, quanto quello delle categorie con cui esso è interpretato. Ciò è ancora più evidente nell'ultimo articolo della collezione, che ha per oggetto la « sostanza » in cristologia ed è dovuto a D. M. Mackinnon. Il testo, dopo una breve storia della formazione del concetto aristotelico di sostanza, conclude che esso non può essere sostituito da quello di evento, e che è necessario per esprimere una dimensione così essenziale in cristologia come l'unità del Padre e del Figlio.

Nel complesso, i saggi qui raccolti difendono alcuni punti essenziali della tradizione teologica. L'orientamento prevalente dei saggi tende a dimostrare la possibilità di una manifestazione del divino nella storia e di una sua espressione mediante concetti e giudizi.

Viene criticata così la tendenza ad escludere la storia dalla cristologia e la cristologia dalla storia, in particolare nella forma sostenuta da Tillich. Inoltre viene sostenuta la necessità della teologia speculativa, criticato il modo prevalente nella cultura corrente di usare la teologia negativa, affermando la utilità di ter

mini aventi una storia filosofica ad esprimere i dati della rivelazione. Vengono cioè difese e preservate le condizioni della teologia.

G. B. B.

**«LA VISITA PASTORALE DI GIOVANNI LADISLAO PYRKER NELLA DIOCESI DI VENEZIA»** - A cura di B. Bertoli e S. Tramontin, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1971, pp. CXXXIV-264, 32 tavv. f. t.

Il volume fa parte di un piano generale che ha come scopo la ricostruzione della storia della Chiesa veneta dalla caduta della Repubblica di Venezia fino ai nostri giorni. Per questo è stato istituito, con sede a Padova, un Centro per la storia della Chiesa nel Veneto, che si avvale dell'opera di circa una decina di studiosi autorevoli, sotto la direzione di Gabriele De Rosa.

La storia della Chiesa veneta di questo periodo viene ricostruita analizzando e risistemando principalmente le visite pastorali dei vescovi delle diocesi venete. Finora sono usciti alcuni volumi, in genere assai accurati, concernenti le visite del patriarca di Venezia Flangini (1803), del vescovo di Treviso di origine austriaca Grasser (1826-1827), del vescovo di Padova Manfredini (1859-1865), del vescovo di Vicenza Peruzzi (1819-1825), e quello appunto riguardante la visita pastorale compiuta dal patriarca Pyrker nel 1821.

Indubbiamente la regestazione di questa visita pastorale è di grande interesse storico e religioso in quanto essa venne a cadere in un'epoca in cui erano ancora evidenti i traumi prodotti nel tessuto glorioso della Chiesa veneziana dalle disposizioni napoleoniche del regno italico, e permette di misurare la portata e le conseguenze della politica ecclesiastica degli Asburgo. L'Austria infatti si sostituirà al regime napoleonico nel 1814.

Tra il 26 giugno 1806 e il 25 aprile 1810 il regno italico con provvedimenti insensati sopprimeva tutti i monasteri e le case religiose, incamerandone i beni e i benefici. Si vuole da parte di quel governo che non ci siano più sacerdoti o religiosi «addetti esclusivamente all'altare». Le parrocchie urbane, 69 nel 1797 per una popolazione di 145.000 abitanti, vengono ridotte a 30.

Ancora fra il 1806 e il 1807 spariscono i 339 sodalizi veneziani, tra i quali 5 «scuole grandi», che avevano il compito di custodire i capolavori pittorici, (rimane soltanto la «Scuola grande di san Rocco»), le confraternite minori, le scuole di nazionalità, le scuole di arti e mestieri e le «fraterne», le quali ultime erano dotate di un largo patrimonio in proprio, vincolate sempre ad una parrocchia, e avevano la finalità di sovvenire con i redditi dei loro beni, con le questue e il ricavo delle rappresentazioni teatrali e religiose i poveri veneziani.

Le «fraterne» erano organismi laicali autonomi con scopi economico-sociali di assistenza, mentre invece le confraternite erano pie organizzazioni. Napoleone le confonde e quindi ne ordina lo smantellamento (vengono lasciate sussistere soltanto le confraternite del SS. Sacramento), nonostante che «le compagnie di beneficienza» avessero la possibilità di continuare la loro opera secondo i decreti del regno italico.

«I laici — scrive nell'introduzione uno dei due curatori, don Bertoli — furono privati anche del privilegio singolare, che godevano a Venezia, di concorrere quasi ovunque all'elezione dei parroci, riservata da Napoleone — come vedremo — al solo ordinario. Essi però vennero chiamati ad altri compiti, nell'ambito parrocchiale. Innanzitutto precise funzioni e responsabilità videro attribuirsi proprio durante il regno italico. Solo laici dovevano essere i membri di un organo che, se non si poteva dire statale, era però creato e controllato dallo Stato: la fabbriceria» (p. XXIII).

Secondo don Bertoli il regime napoleonico imposto alla Chiesa veneta, in virtù della sua *razionalizzazione*, contribuì a rafforzare la parrocchia, a farne l'unico centro della vita reli-

giosa veneziana, a conferire ai parroci enorme autorità e ad emarginare i laici. I parroci non potevano più temere la concorrenza dei conventi; inoltre il clero delle parrocchie, in seguito alla soppressione dei monasteri e delle parrocchie più piccole, sarebbe migliorato culturalmente e religiosamente con l'aggregazione di religiosi particolarmente pii e preparati, mentre « il clero pletorico e ozioso » sarebbe stato così messo fuori causa. Da questa strutturazione della parrocchia veneziana e veneta sarebbe poi sorto, sempre a detta di don Bertoli, il movimento cattolico veneto degli intransigenti-clericali quali il Paganuzzi e il Sacchetti.

Tuttavia alcune di queste affermazioni di don Bertoli suscitano non poche perplessità, esse tendono a stabilire l'impressione di una Chiesa passiva e avvilita, pronta soltanto a legittimare lo *statu quo*, a trovare in esso uno spazio e una risistemazione. Pare che la Chiesa di proposito cerchi di conservare il più possibile ogni struttura e ogni istituzione, pare che non si muova mai per iniziativa propria, ma costretta dagli *eventi di fatto*.

In realtà la Chiesa veneta e veneziana difende un glorioso ed efficiente sistema che aveva saputo, nel suo complesso, modellarsi e misurarsi egregiamente nei confronti della realtà multisecolare della Repubblica, che era stato valido strumento ecclesiale e anche sociale tanto nella salvezza delle anime quanto nella salvaguardia delle esigenze e degli interessi fondamentali del popolo. Certo i difetti non mancavano (il frammentarismo delle iniziative, le beghe ecclesiastiche, lo stato non sempre esemplare del clero, ad esempio), ma non mancavano pure lo zelo apostolico, l'abnegazione alla carità, che come avverte monsignor Tramontin — l'altro curatore del volume — fu una costante del cattolicesimo veneziano dell'800 (ricordiamo soltanto l'opera cominciata ancora durante il regno italico della beata Matelda da Canossa e dei conti Cavaniis per istruire le giovanette e i giovanetti poveri, orfani e abbandonati), la manifestazione della fede cattolica attraverso canali e intraprese peculiari, ma sempre legati alla fedeltà con la Sede Apostolica.

Forse la Chiesa veneziana non comprese sufficientemente che i tempi erano mutati, che ormai non si poteva più guardare alle iniziative del passato per fronteggiare la nuova situazione pastorale; che altri modelli, che altre inventive erano necessari di fronte alla triste realtà dei fatti accaduti. Che il passato non poteva più tornare così com'era stato all'interno di una Repubblica gelosa della sua indipendenza; che la Chiesa doveva misurarsi con una realtà politica nuova e straniera, e perciò inconcepibile sul piano concreto da chi per quasi un millennio non aveva conosciuto servitù e dominazioni.

Comunque tutto ciò che esternamente caratterizzava il cattolicesimo veneziano venne spazzato via nel giro di qualche anno dalla legislazione del regno italico, il quale tra l'altro accelerò la decadenza della città di Venezia e immiserì, attraverso un sistema fiscale finalizzato alle imprese militari di Napoleone, la popolazione.

La visita pastorale di monsignor Pyrker constata, infatti, la progressiva caduta degli abitanti della città lagunare: 145 mila nel 1797, 136 mila nel 1800, 125 mila nel 1812, 100 mila nel 1820, e la grave situazione economica e sociale. (A questo punto è bene dire che la diocesi del Patriarcato era praticamente costituita dalla sola città, più le isole di Murano, Burano e Torcello e da pochissimi centri della terraferma). Ci sono 40 mila poveri privi di ogni sostentamento, a cui provvedono il cuore dei cittadini più abbienti e le sovvenzioni della Corona danubiana; mancano però quelle istituzioni e quelle organizzazioni laiche d'ispirazione cristiana tipicamente veneziane quali le « fraterne », che avevano costituito fino al trattato di Campoformio un modello quasi insuperato nel risolvere, allora, i casi di drammatica povertà.

Infatti l'Austria, pur come sempre rispettosa degli interessi locali e delle istituzioni che li rappresentavano, pur abrogando molte leggi napoleoniche contrarie e alla Chiesa e ai diritti del popolo veneziano, confermerà alcuni

aspetti della ormai consolidata legislazione napoleonica. Tuttavia monsignor Pyrker, che era di nazionalità austriaca (ma conosceva discretamente l'italiano per aver soggiornato a Roma, lungamente) e che prima di essere nominato patriarca di Venezia, era stato pastore della diocesi slovacca di Zips, appena si rese conto della situazione veneziana attraverso la visita pastorale del 1821, proporrà un piano all'imperatore per «la conservazione della città di Venezia e la vita dei suoi impoveriti abitanti».

Scrive nella pacata e attenta introduzione monsignor Tramontin: «L'analisi del pro memoria da lui presentato in proposito all'imperatore ci rivela una buona conoscenza della vita veneziana ed una forte dose di praticità. In esso infatti venivano proposti come mezzi fondamentali di vita per la città l'estensione del porto franco, la costruzione di una grande diga a Malamocco per tutelare il porto e permettere l'entrata anche alle navi di maggiore stazza, la diminuzione dei dazi sui generi alimentari, maggiori commesse di costruzioni navali affidate all'arsenale di Venezia, l'allacciamento della città con le isole e la terraferma. Diversi di questi provvedimenti quali l'allargamento del porto franco, la costruzione della diga a Malamocco, l'aumento delle commesse navali all'arsenale, la costruzione del ponte ferroviario furono successivamente adottati e riuscirono, anche se non a ridare l'antico splendore alla città, almeno ad arrestarne la decadenza ed a contribuire ad un certo progresso (...). Ma se il patriarca si interessava di elevare l'economia della città ancor più gli stavano a cuore le sorti dei poveri. Nello stesso anno presentò all'imperatore il memoriale, già da noi ricordato, in cui dopo una acuta analisi della situazione, proponeva come rimedio radicale le restituzioni alla Commissione di pubblica beneficienza, quale erede delle antiche fraterne parrocchiali dei poveri, di tutti i beni ad esse appartenuti e che erano stati incamerati dai francesi» (p. XCVII).

Questa sua richiesta veniva in parte soddisfatta, e la commissione potè disporre di oltre 500 mila franchi l'anno e di eventuali lasciti testamentari. L'imperatore poi, nel 1822, offriva a titolo personale per i poveri veneziani la somma di duemila fiorini, assai cospicua per quei tempi.

Tutto ciò conferma ancora una volta la capacità della politica austriaca nel superare i limiti del nazionalismo (della nazione dominante e privilegiata) e nell'interpretare abbastanza obiettivamente le necessità dei popoli confederati.

Scopo principale del patriarca era però «il rinnovamento morale, spirituale e religioso del popolo e l'elevazione spirituale e culturale del clero». Monsignor Pyrker intraprenderà una decisa riforma dei seminari veneziani, privilegiando il seminario patriarcale della Salute, con il preciso intento di migliorare la formazione dei sacerdoti, fisserà il piano degli studi teologici per i seminari, darà impulso alle scuole di dottrina cristiana, curerà anche l'aggiornamento culturale del clero veneziano, ritenuto «più ignorante» di altri. Soprattutto impartirà rigorose norme affinché i sacerdoti fossero esempio di irreprensibile condotta morale e di vivente pietà. Cercherà poi di predisporre il popolo ad un'autentica vita sacramentale, e di elevare il sentimento liturgico dei fedeli, dichiarando "guerra" alla superstizione e al folclore devozionistici.

Specialmente difenderà le prerogative e l'autonomia della Chiesa veneta contro certe ingerenze della legislazione austriaca, in quegli anni ancora ispirata, seppur timidamente, al giuseppinismo. Don Bertoli riconosce che monsignor Pyrker, benché austriaco, seppe garantire i diritti della Chiesa nei confronti del governo meglio di altri patriarchi di nazionalità italiana che gli sarebbero poi succeduti sulla cattedra di San Marco.

Il libro in questione è quindi di notevole aiuto per comporre un quadro soddisfacente della vita veneziana durante la restaurazione, sia dal punto di vista religioso che civile, sia da quello sociale che giuridico, con implicazioni francesi e mitteleuropee. Questo modo di fare storia si rivela assai più articolato ed obiettivo, assai

più « popolare » di quello elitario e astratto in uso presso liberali e radicali. La vita composita di una Chiesa e di un popolo, dentro un certo arco di tempo, viene colta e registrata con passione e fedeltà, fin nei dettagli.

**F. M.**

**WLADIMIR SERGEEVIC SOLOVIEV: « IL PROBLEMA DELL'ECUMENISMO » -** Traduzione di P. Modesto, Jaca Book, Milano 1973, pp. 228.

La nota fondamentale della Chiesa visibile è per Soloviev il riconoscimento della gerarchia, la professione della fede teandrica (cioè il dogma ortodosso della divinità vera e perfetta e della umanità vera e perfetta del Cristo, conforme alla definizione dei concilii ecumenici), il riconoscimento dei sacramenti.

Perciò gli ortodossi ed i cattolici (essi ed essi soli) sono la Chiesa di Cristo sulla terra: « sono nella Chiesa e la Chiesa è in loro ». Nestoriani, monofisiti, protestanti non sono perciò Chiesa. Questa proposizione ha aspetti consoni al punto di vista cattolico, che non ha mai negato il carattere ecclesiale all'ortodossia orientale: ma essa pone sul medesimo piano cattolici e ortodossi, non pone cioè il primato papale quale nota identificante della vera Chiesa di Cristo. Dal punto di vista del Soloviev si deve dire che l'unità della Chiesa non sussiste sul piano storico: sul piano storico sussiste solo la sua divisione. Eppure Soloviev è ben lontano dalla dottrina della Chiesa invisibile e metastorica. Il corpo di Cristo nella storia è identificato da visibili segni (la gerarchia, la professione di fede, i sacramenti).

Nello scritto su « La grande contesa e la politica cristiana », del 1883, egli non pone ancora il papato come segno identificante della Chiesa visibile. E' tuttavia la sua teologia della storia che lo porta verso una comprensione specificamente cattolica del papato.

Soloviev vede al centro della rivelazione un protodogma, l'incarnazione del Verbo e la divinizzazione dell'uomo. Tutti i dogmi sono svolgimenti storici del protodogma, che è l'essenza stessa della rivelazione. Poiché l'uomo è essenzialmente storico, tale è anche la nuova creatura teandrica, la divino-umanità. Se un lato del processo (il Dio umanato) è compiuto puntualmente in Gesù, la divinizzazione dell'umanità, la sua assimilazione al Dio umanato è la storia stessa universale nel suo farsi. La teandria, iniziata in Cristo, si attua nel divenire umano, sino all'ultimo giorno, che è il suo compimento temporale. Con ciò Soloviev è costretto ad affrontare direttamente l'ideologia ecclesiale bizantina, che esclude la dinamicità della Chiesa. In questa ideologia vi è una patente contraddizione: gli orientali ammettono lo svolgimento del protodogma nei sette concilii ecumenici, ma ritengono che con essi la dottrina cristiana sia definitivamente fissata e che dunque la Chiesa non abbia più nulla a che fare con la storia e la storia con la Chiesa, se non mediante un rapporto di perfetta, reciproca esteriorità.

Soloviev fa notare che questa è soltanto una ideologia: la Chiesa non ha mai definito in un concilio ecumenico la fine dei concili, non ha escluso di poter praticare in futuro ciò che è stata sua norma in passato.

Perciò l'assenza del concilio ecumenico per più di un millennio indica la grave irregolarità canonica in cui si trovano le Chiese ortodosse; esse non riconoscono come organo dell'infallibile verità ecclesiale altro che il concilio ecumenico ma, dopo la divisione dall'occidente, non sono state più in grado di convocarlo.

La comprensione del carattere storico della teandria conduce così Soloviev a considerare criticamente gli asserti su cui posa la Chiesa orientale in quanto chiesa separata; questi si riducono alla negazione della creatività storica e dogmatica della Chie-

sa dopo l'ultimo concilio ecumenico.

Soloviev invita i teologi orientali a comprendere che qualcosa di molto grave deve essere avvenuto alla loro Chiesa con la divisione dall'occidente, se da quel momento essa non è più stata in grado di convocare concilii ecumenici. E' di qui che muove il suo ripensamento circa il papato, e che trova il più ampio svolgimento nel libro su *La Russia e la Chiesa universale* che è del 1889. Questo libro contiene una piena professione di fede nel primato di Pietro. Ma già nel saggio su «La storia e l'avvenire della teocrazia» (1885-1887), che è qui incluso, sono visibili i passaggi compiuti da Soloviev in questa direzione, anche qui sotto la guida della sua intuizione fondamentale, la storicità della teandria. Qui egli contraddice i teologi orientali che sostengono che le « nuove opinioni latine » debbono rigettarsi non perché false, ma semplicemente perché sono nuove.

L'argomento che Soloviev usa in questo caso è quello della storia dogmatica dei primi secoli. Opinioni che furono successivamente condannate come eretiche erano state usate precedentemente dai padri della Chiesa: il subordinazionismo di Giustino o la *mia fúsis* di Cirillo sono esempi tra gli altri del fatto che la variazione e la canonizzazione di un linguaggio può essere un elemento essenziale alla retta enunciazione e all'autentica comprensione del protodogma. La stessa espressione può essere ortodossa ovvero eretica secondo che sia stata usata prima o dopo una definizione conciliare.

Negli scritti raccolti in questo libro risultano ancora tracce della sofiologia di Soloviev, espressa nella forma più compiuta nella terza parte de «La Russia e la Chiesa universale». La sofiologia comporta un forte assorbimento di platonismo; gli eventi umani sussistono in Dio al modo divino. Così Soloviev ci parla di Oriente e di Occidente come principi costitutivi della storia e della idea divina delle nazioni.

La nostra cultura è troppo lontana da questa dimensione platonica per non essere un po' colpita da questo linguaggio: eppure esso ha una sua coerenza con la Rivelazione, che ci parla di un disegno divino sulla storia concepito come disegno sulle nazioni. L'empirismo sociologico e il gusto, di derivazione protestante, di evitare la contaminazione del discorso teologico con gli eventi storici hanno condotto alla emarginazione di un problema (la storia in Dio) che è ineliminabile da ogni teologia cattolica.

L'ultimo testo qui raccolto è la « Leggenda dell'Anticristo » (1900). Non ci pare del tutto giusto averlo separato dagli altri due dialoghi che caratterizzano i personaggi e fanno capire il perché l'Anticristo è qualificato da Soloviev come un filantropo. Pensava Soloviev a Tolstoi, alla posizione umanitaria? E' significativo che un altro autore del tempo, Robert Hugh Benson, abbia scritto che l'Anticristo, è la filantropia.

Nella « Leggenda », Soloviev ha perso il mito della cristianità, fondata sui poteri, il sacerdozio, il regale, il profetico che ha ancora presenti nel suo saggio su « La giustificazione del bene ». Egli rinuncia a porre allo scioglimento della storia universale delle immagini ricavate dalla storia passata, e si limita ad una stretta adesione letterale all'Apocalisse. Ciò che egli aggiunge al testo giovanneo è la conversione di Israele che avviene però come rivolta al Dio dell'Antico Testamento: solo la teofania finale ne rivela agli ebrei l'identità con Cristo. Qui Soloviev si rifà evidentemente al capitolo XI della Lettera ai Romani.

Non esiste dunque più l'idea di una pienezza terrena della cristianità, ma tutto (l'unità della Chiesa, la conversione di Israele) si realizza nel tempo dell'Anticristo e della seconda venuta di Cristo. Con ciò la speranza di una conclusione positiva della storia nella cristianità indipendentemente dalla seconda venuta è esclusa da Soloviev. La storia appare ora anche nella sua insufficienza. Essa, nel suo processo immanente, ha condotto solo « alla comparsa e alla glorificazione dell'Anticristo ».

Egli sembra però mantenere ora

una prospettiva millenarista distinguendo « lo scioglimento del nostro processo storico » dalla « catastrofe finale dell'universo ».

Soloviev mostra di aver variato la sua visione generale del processo storico. Ciò non lo ha condotto però a una variazione della sua fede nel primato romano. Le due chiese, orientale e occidentale, vengono impersonate innanzi all'Anticristo dai due testimoni, che ripetono la figura di Pietro e di Giovanni. E' la seconda che riconosce l'Anticristo, ma è la prima che la anatematizza in nome della Chiesa universale.

L'ecumenismo dei « Dialoghi » è dunque molto diverso da ciò che intendiamo per ecumenismo. Possiamo persino dire che ne risulta la critica. In ogni caso, è nel quadro della teologia della storia che il problema del senso della divisione dei cristiani deve essere affrontato.

Questo è l'insegnamento di Soloviev, che ci ha dato una visione globale della relazione tra Chiesa e storia, alla luce del protodogma della Divino-umanità.

**G. B. B.**

**MICHELE FEDERICO SCIACCA: « ONTOLOGIA TRIADICA E TRINITARIA »** Marzorati, Milano 1972, pp. 157.

L'autore mantiene la religione come oggetto di filosofia e la visione della realtà, come è espressa dalle formule dogmatiche, quale termine di riferimento per il filosofo. Egli compie questo riferimento in modo diretto per la religione biblica.

Ciò può valere anche per le religioni non bibliche. Il mito è infatti un'intuizione religiosa del mondo che può esprimersi filosoficamente in quelle che qui Sciacca chiama le metafisiche non creazioniste. Il mito e il politeismo del mito sono il dato religioso entro cui la metafisica non creazionista è possibile. Sicché, appunto la differenza tra le metafisiche risale alla differenza tra le religioni, nel senso che è la visione religiosa del mondo l'orizzonte entro cui si situa la metafisica: la religione è la condizione della sua possibilità.

Il libro dello Sciacca rimane, e proprio qui sta il suo significato, un libro di filosofia: il dato rivelato gioca soprattutto come l'orizzonte entro cui è possibile una vera metafisica dell'essere finito. Le metafisiche non creazioniste infatti tendono a porre formalmente l'essere del mondo come degradazione dell'essere divino, e, al tempo stesso, a elevare il contenuto del mondo a contenuto totale dell'essere divino. In questo orizzonte, cade ogni distinzione e quindi ogni realtà: l'autore vede nelle metafisiche non creazioniste il principio dell'integrale insignificanza del reale, la perdita del fondamento.

La metafisica creazionista pone un' assoluta distinzione tra Dio e mondo. Dio è il fondamento del mondo, non però direttamente in ragione della sua essenza, ma in funzione di un suo atto creativo. Il mondo è così intrinsecamente contingente rispetto a Dio. La radicale contingenza del mondo e la sua assoluta alterità da Dio consentono al mondo un suo statuto ontologico, un suo proprio essere, fondato sull'essere divino, ma ad esso non riducibile, un « assolutamente altro ».

Sciacca è interessato a salvare l'autonomia dell'essere finito, il suo statuto ontico originato epperciò proprio la sua differenza originaria. Per questo il suo interesse ci pare sempre filosofico, perché sempre attento alla ontologia e alla dinamica dell'essere finito e, per questa ragione e da questo punto di vista, alla sua relazione, e alla dinamica della sua relazione, con l'Essere sussistente: « Solo il principio della *creatio ex nihilo* assicura l'autonomia dell'essere creato, con un suo statuto ontologico, e, l'attribuzione ad esso in senso proprio della fini-

tezza, della contingenza, della mute-volezza... A ogni ente il suo genere, che come altro dall'Essere, non è il non essere, è essere » (p. 49).

L'ultima frase citata ci sembra costituire un punto di grande interesse in questo libro: il principio potrebbe così essere formulato dalla limitatezza dell'essere contingente: « se l'essere finito fosse privo delle sue limitazioni, esserebbe di essere: essere con le sue limitazioni è il suo modo di essere » (p. 63).

L'essere finito è dunque necessariamente composto. L'autore sottolinea che la composizione radicale è quella di esse » e di « quod est », indicata da Tommaso per le creature intellettuali cui non si aggiunge la composizione forma e di materia). E' evidente che tale distinzione segue dalla metafisica creazionista: infatti l'essenza delle cose si fonda direttamente sulla natura divina in quanto *imitabile ad extra*, ma la loro attualità si fonda direttamente sulla volontà divina, in quanto essa elegge una determinata creazione, tra le creazioni possibili. L'essenza divina è la fonda del possibile, la volontà divina è la fonda del reale. Anche se esse non sono distinte realmente in Dio, la loro differenza e l'unità divina appare propriamente nelle creature. Il primo termine fonda la similitudine, la parentela della creatura con Dio, il secondo ne esprime la radicale differenza e l'assoluta contingenza.

La limitazione e la composizione delle dimensioni originarie dello statuto ontologico dell'ente finito consentono di esprimere il nulla come tensione dell'ente finito senza ontificarlo. Lo Sciacca sottolinea costantemente che l'*ex nihilo* è una dimensione ontica della realtà finita, senza cui non può essere pensata la finitezza. Il nulla può essere pensato solo partire dalla natura di un essere realmente contingente che, proprio in quanto è, può anche non essere. E' dunque sulla dialettica tra l'*ex nihilo* e l'*ex nihilo* che l'autore affronta la dinamica dell'essere finito, nella sua più alta figura conclusiva, l'uomo. Qui i termini di riferimento sono da un lato Nietzsche, dall'altro i mistici spagnoli. Sciacca riesce a dare, nell'ambito del suo pensiero, una interpretazione di Nietzsche, cioè di un pensiero che ha segnato un' termine, non ancora superato, della filosofia moderna. Nietzsche ha vissuto la negazione di Dio non come una semplice avventura del pensiero, compiuta silenziosamente e senza avvertenza, al coperto delle formule cristiane. Egli non ha creduto alla secolarizzazione silenziosa, compiuta da un'astuzia della ragione, ma ha visto nella « morte di Dio », anzi nell'« uccisione di Dio » un evento terribile, un evento che l'umanità non riusciva a portare al livello della coscienza tanto era grave. In questo suo prendere sul serio il reale, rifiutare di farlo svanire nel discorso, sta la grandezza di Nietzsche. Sciacca, così attaccato alla bontà del finito e alla gravità del pensiero, vede nel grido di Zaratustra, « pietà del superuomo », la vittoria sulla « vertigine del Nulla »: « se la disperazione a questo punto la vince sull'odio per l'essere e per la verità e sulla volontà del Nulla, si è già sulla via dell'Essere, da imboccare non per disperazione, ma per luce e amore, rinati dalla disperazione » (p. 135).

Più delicato si presenta l'inserimento nel pensiero dello Sciacca della tematica rosminiana: egli afferma che la creazione « non può non includere la infinità per dono di Dio, infinito in senso analogo a quello che è solo proprio dell'Essere » (p. 60). Ciò è uno svolgimento di un pensiero rosminiano. « L'ente finito è composto: 1) di termine; 2) di essere iniziale: ossia di reale finito e di essere. E nondimeno l'essere puro e iniziale è comune all'Assoluto, e però è divino; ma nell'ente assoluto è identico nell'ente finito è diverso da questo ». (*Teosofia*, rid. Raschini, vol. I, p. 143).

E' questa la teoria rosminiana dell'essere iniziale. Ma è essa conciliabile con la dottrina della limitazione dell'essere finito (e non solo dell'essenza finita) quale lo Sciacca l'ha sostenuta? La limitazione dell'essere finito è il fondamento metafisico della pluralità degli esseri, ed è il modo in cui il

nulla è incluso e superato nello statuto ontologico dell'essere finito. Il medesimo problema si ripropone sul piano gnoseologico: « l'essere nella forma dell'Idea è l'oggetto interiore infinito — il principio dell'oggettività — di ogni intelligenza creata che, come finita e soggettiva, è un termine dell'infinita Idea » (p. 88). Anche questa tematica è di origine rosminiana. In Rosmini infinito non è preso in senso analogico: « L'essere iniziale non è il Verbo divino, ma appartiene alla divina essenza, o alla divina mente come suo termine... Essendo dunque comunicato al subietto umano un obietto di ragione qual'è l'essere iniziale, senza l'atto divino che lo produce e quindi senza il subbietto divino con cui quell'atto si identifica, ne procede che l'uomo vedendo quell'essere iniziale non vede Dio, sebbene veda in esso una appartenenza alla divina essenza » (Rosmini, *op. cit.*, p. 190-191).

In una nota, Sciacca dice che l'essere iniziale « è diversissimo da Dio e dal Verbo »: e lo dice dopo aver citato la *Teosofia*. Così a pagina 64, poco dopo il testo di pagina 60, che abbiamo prima citato, Sciacca afferma che: « Infinito in senso proprio è solo l'Essere, l'Infinito. Quel che impropriamente diciamo tale propriamente è indefinito, illimitato ecc. cioè una partecipazione finita dell'infinito ». Con ciò l'autore dà al termine infinito un senso improprio, talmente improprio che l'infinito, attribuito all'essere creato, significa in concreto « finito ».

Ciò mostra che l'inserimento delle tematiche rosminiane nel pensiero dello Sciacca non può avvenire senza difficoltà. Egli non ignora certamente che il problema dell'infinito nell'uomo è stato all'inizio della « crisi » teologica degli anni '40, sia per la via di storia della teologia (De Lubac) che per quella della metafisica e dell'antropologia filosofica (Marechal, Rahner). Questo problema ha indicato che vi erano delle questioni ancora aperte nella sintesi teologica.

Un filone della patristica orientale ha parlato della immagine di Dio nell'uomo ritenendola inconoscibile, superiore all'intelletto e distinta da esso: essa esprime una relazione a Dio propria dell'uomo che trascende le sue facoltà naturali e che è l'immediato presupposto della *uiothesia*, dell'« esser posti come Figli », portato al mondo dall'Incarnazione e dalla Pentecoste. Ma è questa una dimensione che può esser conosciuta solo dalla Rivelazione perché trascende le facoltà create. La cultura teologica prevalente in occidente, e anche in oriente, ha collocato l'immagine nell'atto dell'intelligenza e della volontà: e questo ha creato dei problemi che non hanno avuto piccola parte in tutta la storia della teologia occidentale.

Le recenti difficoltà teologiche sono un *caveat* contro ogni legame tra l'intelletto umano e un oggetto infinito posto come suo termine sul piano della natura.

Ci parrebbe che, nel suo spirito, la linea di pensiero dello Sciacca, che va dalla filosofia alla mistica, ed ha il senso della connessione dell'una con l'altra, sia assai lontana da ogni « infinitizzazione » della razionalità umana. Per questo ci pare di notare che l'apporto del linguaggio rosminiano non avvenga senza difficoltà.

**G. B. B.**

**GIORGIO PENZO: « MAX STIRNER: LA RIVOLTA ESISTENZIALE »** - Marietti, Torino 1972, pp. 366.

L'autore lamenta la poca informazione che esiste nei riguardi di Max Stirner e da cui derivano linee interpretative che stravolgono il pensiero del filosofo tedesco. Come l'autore ha spiegato nella parte centrale del testo — nella parte cioè esplicativa e descrittiva — gli strali del pensatore di Berlino prendono di mira, in maniera efficace, ma troppo prolissa, ogni

forma di idealismo o, per usare un'espressione desumibile dal *corpus* stirneriano, di « fanatismo ».

Secondo Stirner, ogni dimensione ideale quale la patria, la classe, l'uomo inteso come umanità e non come singolo, è una forma di servaggio. L'umanesimo di Feuerbach (che viene appunto designato come « liberalismo umano ») è ritenuto la più pericolosa espressione di servilismo, perché è la più generalizzata, intima manifestazione dell'oppressione dell'uomo singolo. Max Stirner, più che contro il cattolicesimo, si scaglia con inusitata violenza contro il protestantesimo: è evidente che il tentativo di quest'ultimo teso a generalizzare il sacerdozio gli apparisse come una premessa del detestato umanesimo di Feuerbach. Penzo, giustamente, pone Stirner tra i pensatori che si sono rivolti alla tematica della « morte di Dio ». Dio è infatti ne *L'unico e la sua proprietà* la forma originale di abdicazione dell'individuo a se stesso.

Nella storia poi questa forma suprema di sacro viene man mano proposta a livelli sempre più accessibili attraverso la rivoluzione borghese ed i movimenti socialisti. I « fanatici » sono quindi appunto coloro che credono in qualcosa di sacro (infatti mette in rilievo la derivazione del termine « fanatico » dal latino *fanum*). La vittima designata da questi è appunto quel singolo che, nel rifiuto di ogni sacralità, riscopre l'io autentico, che si afferma attraverso la propria volontà e con la forza (da intendersi beninteso quale negazione di ogni forma sacrale di diritto, visto come istituzione alla quale il singolo sacrifica « la sua proprietà »).

Incisiva è l'interpretazione riguardo al sottotitolo dell'opera principale di Stirner. Mette infatti in rilievo che il termine « proprietà » serve a spiegare il rapporto tra l'« egoista » (intesa ovviamente questa espressione di contro all'altruismo esistente e non in assoluto) ed il mondo circostante, mentre la congiunzione « e » a mettere in evidenza che l'egoista deve considerare il mondo come un qualcosa al di sotto di sé come terra da conquistare.

Secondo Giorgio Penzo, la preoccupazione di Stirner è stata quella di ricercare la dimensione autentica dell'io quale vera dimensione dell'esistenza: l'io come unico che non ha di fronte a sé oggetto, perché tutto gli appartiene.

E' da questa visuale comprensibile la differenza profonda tra la rivolta del singolo che, presa coscienza della propria unicità, si ribella contro le istituzioni e la rivoluzione di masse politicamente organizzate mirante all'istaurazione di nuove istituzioni.

Nessuno come Stirner prende le distanze dalla rivoluzione marx-engelsiana tendente all'instaurazione di una nuova organizzazione statuale, a cui oppone la ribellione dell'«egoista» occasionalmente associato ad altri « egoisti » per un fine occasionalmente comune.

Stirner ha portato fino in fondo la tematica della « morte di Dio ». Giustamente il Penzo mette in evidenza che lo stesso Nietzsche pone, nell'enunciazione del «superuomo», la ricerca di valori che, per necessità, subordinano l'uomo singolo al superamento di se stesso: « Dioniso contro il Crocifisso ». E' opinabile invece l'affermazione del Penzo secondo cui Stirner non va considerato quale precursore di Bakunin e degli anarchici in generale. Indubbiamente Bakunin e gli altri teorici dell'anarchismo insistono su di una dimensione più immediatamente societaria e parimenti hanno preoccupazioni politiche che certo non toccarono Stirner. Bisogna comunque tener conto che nel definire le «strutture» della società futura a loro avviso desiderabile quelli non furono mai « utopici » in senso letterale, la delinearono solamente per linee di tendenza, e che soprattutto si sforzarono in genere di preservare il diritto delle minoranze (il che trova rispondenza nell'associazione stirneriana in cui il singolo « egoista » si unisce con altri singoli sino a che lo desidera o sino a che ritiene che la cosa gli torni a vantaggio). Quest'ultima osservazione vale anche, a mio avviso, nel caso delle organizzazioni libertarie.

L'unica eccezione importante riguarda Proudhon che volutamente ed e-

splicitamente pone al di sopra di tutto e di tutti i concetti di società e di giustizia. Che poi l'anarchismo nel suo svolgersi storico abbia insistito a volte sul concetto di « opinione pubblica » e altre volte sia sfociato nell'ideologia, appare come fenomeno degenerativo rispetto alle sue premesse. Quel che comunque preme sottolineare è che Stirner enuncia alcune delle motivazioni psicologiche secondo le quali i libertari (e non solo gli anarco-individualisti) agirono poi storicamente.

Penzo afferma: « ... se solo l'io e non già l'uomo o Dio è la misura di ogni cosa, si ha che ognuno di noi, per non cadere nella dimensione vaga di uomo, deve continuamente riproporre davanti a sè in ogni sua azione la dimensione autentica dell'agire; soltanto così è possibile all'io guadagnare la sua vera realtà. Perciò ricompare, sia pure nel solo campo dell'agire, la duplicità dell'io come io autentico ed io inautentico. Ed allora ricompare ancora la dimensione dell'essere (io autentico) e la dimensione dell'apparenza (io inautentico), e perciò ricompare ancora quello che era stato l'oggetto principale di tutte le critiche stirneriane, cioè l'orizzonte dei valori e della santità » (p. 348).

A mio avviso, l'argomentazione non ha motivo di sussistere dal momento che nel campo dell'agire non ricomparirebbe la duplicità dell'io come io autentico ed io inautentico, bensì piuttosto la loro antitesi che si risolverebbe — nella visione stirneriana — col lasciar cadere l'io inautentico. Quest'ultimo dunque verrebbe meno ogni qualvolta il singolo agisse; esso, in quanto escluso, non potrebbe manifestamente per «l'egoista» avere carattere di cosa « sacra ». Piuttosto penso che Max Stirner nel rifiutare qualsiasi valore — sia esso trascendente o di derivazione umanistica — pone l'Unico in uno stato puramente vegetativo, in quanto non si riesce a capire per quali motivazioni esso agirebbe, dal momento che una motivazione richiede necessariamente una scelta. E questo Giorgio Penzo l'ha lucidamente inteso. Un genio dunque dai piedi d'argilla?

Ad una lettura puramente analitica de *L'unico e la sua proprietà* si potrebbe giungere a questa conclusione. Ma, come scrive Penzo, Stirner va inteso anche e forse soprattutto per quello che non ha detto, per le sue intuizioni non rivelate. Nonostante i limiti sopracitati, che potrebbero, se fossero sopravvalutati, portare ad un materialismo utilitaristico, rimane la sua profetica visione dei processi di massificazione, dell'esaltazione strumentale della massa da parte del totalitarismo e delle nostre moderne « élites », dell'oppressione e dell'isolamento dei « tutti » nei riguardi del singolo che ricerca nel proprio intimo nuovi modi di vita.

Il poeta infelice dell'individualismo ci ha indicato un'ultima spiaggia, quella che gli uomini liberi ricercano da sempre con splendida ostinazione.

**P. Z.**

**GIORGIO BOCCA: « PALMIRO TOGLIATTI »** - Laterza, Bari 1973, pp. 682.

E' difficile determinare il genere letterario che il Bocca ha seguito nello scrivere questa biografia: sembrerebbe una analisi di psicologia comune, la ricerca del carattere di un uomo. Quando tuttavia il carattere di quest'uomo si situa in una massa di fatti storici e di problemi culturali la ricerca di esso ha significato solo sulla base di una sintesi tra l'« eroe » e il movimento politico e sociale che lo circonda e che egli esprime.

E' proprio questo che manca nella biografia del Bocca: il punto di fusione tra il personaggio e l'avvenimento. Togliatti è uno schermo su cui gli eventi passano, suscitando reazioni controllate, rigide, fondamentalmente uniformi: sembrerebbe che nel divenire egli non sia divenuto, se non nella semplice formula della registra-

zione dei fatti. Sicché il Togliatti che Bocca ci descrive è veramente un semplice riflesso di rapporti politici e sociali, lo specchio delle egemonie: uno specchio deformante, che cerca di salvare sempre una certa autonomia, ma all'interno della linea egemonica.

Il libro del Bocca non è perciò né una storia dell'uomo e del politico Togliatti né una storia del comunismo internazionale o di quello italiano: è la memoria di una burocrazia, è una registrazione dei fatti. Il movimento politico emerge come tale, non diviene cultura o problema. L'importanza del libro sta dunque soprattutto nei suoi pezzi a sensazione: le pagine sul caso Seniga sono tra le più mosse e partecipate del testo. Franco Rodano, leader della Sinistra cristiana, rivela che Togliatti incontrò Ottaviani e che ebbe ammirazione per Stalin anche dopo il XX congresso: il quotidiano milanese, cui Bocca collabora, le ha presentate come rivelazioni significative: ma non sembrano ad altro rivolte che a suscitare e intrattenere una certa pruderie.

In compenso, non vi è problema culturale e storico, in cui il Bocca incappi, che non venga singolarmente appiattito. Prendiamo, ad esempio, il rapporto Gramsci-Togliatti: le tesi del gruppo di *Ordine nuovo* non sono oggetto di alcun approfondimento, vengono date per conosciute: ma è possibile, senza un'analisi attenta di esse, dar conto della figura di Togliatti? Gramsci appare per questa omissione dapprima soprattutto come l'uomo del Comintern contro Bordiga, poco dopo come il leader dell'opposizione al trasferimento nel Comintern dei conflitti interni al partito russo: Togliatti segue Gramsci nel primo caso, non lo seguirebbe, secondo Bocca, nel secondo: eppure l'atteggiamento di Togliatti a Mosca sulla questione delle frazioni nel Comintern non sembra scostarsi dalle indicazioni di Gramsci. Quando Bocca parla dell'avvicinamento di Togliatti a Bucharin, non istituisce un confronto tra le posizioni ideologiche bucharíniane e quelle originarie del partito italiano. Il bucharinismo di Togliatti viene spiegato con motivi di gusto e di carattere: cioè sempre col ricorso alla psicologia comune.

Un altro esempio: nessuna immagine chiara della linea di Togliatti emerge dalla rievocazione della questione spagnola. La linea democratico-progressiva, elaborata dal quinto congresso del Comintern, non poteva trovare un terreno meno propizio di attuazione, che nella Spagna degli anni '30. Infatti la teoria della democrazia progressiva comportava l'alleanza con le socialdemocrazie e il radicalismo borghese, e poté trovare così una sua realizzazione omogenea in Francia. In Spagna invece non esisteva un vero Partito comunista, ma si dava invece una forte tradizione anarchica. Il problema del fronte antifascista diveniva così estremamente complesso perché era impossibile trovare un punto comune tra gli anarchici catalani e repubblicani come Azaña. Azaña, la figura fondamentale della repubblica spagnola, non è mai nominato. Sembra che il Bocca abbia praticato un silenzio rigoroso sulle persone e gli eventi storici con cui Togliatti si imbatte, a meno che non siano di carattere intracomunista.

E' possibile scrivere la biografia di un uomo politico del rilievo di Togliatti con un criterio da album di famiglia?

Le questioni ideologiche e politiche sono messe da lato. Bocca non ha mai discusso il rapporto di Togliatti con Stalin. Egli ha ridotto tale rapporto alla ricerca della sopravvivenza fisica, sua e del gruppo dirigente del partito, negli anni della svolta staliniana di sinistra o alla pedissequa obbedienza per ritrovare e conservare un'influenza nel Comintern negli anni della democrazia progressiva: non ha perciò mai discusso né la politica di Stalin né il modo di adesione di Togliatti a questa politica. Togliatti, nella biografia di Bocca, diviene stalinista solo dopo la morte di Stalin.

La mancata discussione della natura e della misura dello stalinismo di Togliatti rende poco comprensibili le categorie con cui questi affronta la politica italiana alla crisi del fasci-

smo. Si deve vedere nella svolta di Salerno, nella politica di intesa con le forze democratiche antifasciste sino al limite di Vittorio Emanuele III, una mera tattica, una obbedienza alla politica estera sovietica, oppure un disegno politico originale? Ciò non viene discusso. Ma non viene discussa così nemmeno l'altra questione, cioè la più importante, del nuovo carattere che Togliatti vuol dare e di fatto dà al Pci al suo ritorno in Italia.

Nell'impianto del partito che Togliatti stabilisce dopo il 1943 è presente un elemento derivato dalla esperienza sovietica e, in particolare, da quella staliniana: la lotta contro il frazionismo e conseguentemente la difesa del carattere unitario del partito che prende la forma del centralismo democratico. La garanzia dell'unità ideologica e politica del partito ha la prevalenza sul dibattito interno, il quale deve trovare sempre nella prima la sua cornice e la sua condizione base. Questo elemento staliniano è una caratteristica dell'ordinamento che Togliatti dà al Pci: ciò avrebbe consentito al partito di superare, relativamente indenne, la decomposizione frazionistica dei partiti italiani.

Ma vi è anche un altro elemento caratteristico della linea di inserimento del Pci nella legalità italiana, che è proprio di Togliatti e che, pur supponendo Gramsci, Stalin e Dimitrov, è però caratteristico della sua personalità politica: il tema del partito nuovo e del partito nazionale. Questo tema lo si trova anche in De Gasperi, in termini simili nonostante la diversità del contesto culturale e politico.

La tesi del partito nazionale svincola il partito comunista da un modello e da una base sociale strettamente classista: il partito tenta un disegno di egemonia su tutta la realtà sociale italiana, mira a un blocco di forze, non più alla dittatura del proletariato. Le manifestazioni di questo mutato orientamento non sono sempre felici. Il Pci, sotto la guida di Togliatti, sostiene che l'adesione dell'Italia al piano Marshall nuoce ai piccoli e medi imprenditori e conduce alla crisi economica; ma il Fronte democratico popolare del 1948 rende evidente che il Pci intende rivolgersi non soltanto agli operai e ai contadini, ma anche a settori socialmente o ideologicamente « borghesi », facendo appello a motivazioni evidentemente non classiste.

Questo discorso è qualcosa di diverso dal « blocco storico » gramsciano, dall'unità antifascista, così come dalle antiche formule classiste.

Tuttavia proprio una così ampia ricerca di alleanze suppone l'eredità staliniana, sia nell'Urss che nel Pci: proprio il fatto che le parole d'ordine comuniste coincidano di fatto con quelle socialdemocratiche postula una politica non di tipo socialdemocratico da parte dello Stato sovietico e una struttura non socialdemocratica del partito italiano.

Di questa complessità della sintesi di Togliatti nel libro di Bocca non c'è traccia. Così le contraddizioni si moltiplicano: questo stalinista suo malgrado diventerebbe poi un impenitente antikruscioviano, cospirerebbe con il gruppo « antipartito » di Malenkov, Molotov, Kaganovic contro Krusciov. Togliatti sarebbe, dunque, sempre in foro interno all'opposizione dei dirigenti sovietici del momento, pronto però a sostenerli con riserva mentale. Ma così il personaggio diviene quasi schizofrenico.

Togliatti lascia al suo partito una eredità, che mescola elementi staliniisti e tendenze a una politica di egemonia non coercitiva (un problema che ritorna nel maoismo, almeno in certi momenti; ma di Mao il Bocca parla pochissimo, e solo a livello di cronaca). Sarebbe interessante allargare il giudizio al « posttogliattismo » del Pci, ma nulla nel libro offre spunti in questa direzione.

Così come ha messo in parentesi i repubblicani spagnoli e i comunisti cinesi, Bocca mette in parentesi i cattolici italiani. In questo libro non sono citati Gronchi, Dossetti, Tambroni, Fanfani, Moro, Gonella. Solo De Gasperi e Scelba vi compaiono, e sempre a livello di cronaca. Non si ac-

cenna nemmeno a Milazzo. Sembra che la politica italiana non interessi il biografo di Togliatti e che « il discusso guardasigilli » abbia avuto solo rapporti con Longo e con Secchia, che la federazione di Milano sia stata al vertice dei suoi interessi.

Il problema dei rapporti con i cattolici ha avuto una grande parte nella strategia togliattiana: egli ha sempre puntato non tanto su un'intesa con la Dc quanto su un accordo con il Vaticano: e questo non soltanto sul piano nazionale; ma anche sul piano del comunismo internazionale. Il modo con cui Togliatti affrontò il rapporto con i cattolici mostra che egli non aveva dinnanzi solo il problema italiano, cioè la posizione interna del Pci. L'intesa con i cattolici era una delle questioni che qualificava la proposta egemonica di una linea comunista italiana su una certa parte del mondo comunista. Togliatti sosteneva, infatti, il policentrismo, cioè che dovessero esistere più centri di orientamento del movimento comunista; ciò qualificava il Pci come candidato ad essere uno di questi centri.

Questi problemi non interessano Bocca. Suscita invece maggior interesse nel biografo di Togliatti la novelletta di Italo Calvino su « la grande bonaccia delle antille »: Bocca vi dedica più pagine che alla « questione cinese ».

Insomma, il modo in cui Bocca scrive la storia di Togliatti fa rimpiangere quello in cui Montanelli scrive la storia d'Italia. Ma Montanelli ha l'intelligenza e l'umiltà di farsi aiutare da uno storico, il Bocca invece fa tutto lui: con l'aiuto di un registratore e di una segretaria.

Vi è da domandarsi come mai Bocca abbia incontrato tante confidenze da parte di noti dirigenti comunisti. E' vero che, come Luciano Gruppi ha rilevato su *l'Unità*, talvolta queste dichiarazioni vengono da lui contraddette immediatamente dopo essere state riportate: ma resta il fatto di una qualificata partecipazione di responsabili comunisti a questa singolare biografia di Togliatti.

**G. B. B.**

**ALFREDO FRANCO: « Il VECCHIO IN ITALIA: MERCE O RIFIUTO » - Introduzione di F. Pasqualino, Coines, Roma 1972, pp. 177.**

« Assistenza per aiutarli a vivere o per farli morire? ». Il giudizio severo non sorprenda, anche se presentato come interrogativo. Vi è, anzitutto, una constatazione di fondo: problemi che restano ancora molto lontani da una esauriente impostazione sono il pane quotidiano degli squilibri che caratterizzano la società del nostro tempo. Il problema della collocazione dell'anziano nella comunità è uno di questi. Anzitutto c'è tendenza a sottovalutare il fatto che nel 1971 le persone al di sopra dei sessant'anni sono salite in Italia a ottomilioni 861 mila, che il settanta per cento dei pensionati, fino a poco tempo fa almeno, percepiva una pensione inferiore alle trentamila lire mensili, che il ricovero lontano dalla famiglia è divenuto per moltissimi un passo forzato. Tutto ciò costituisce una accusa contro la società che, in primo luogo, non è in grado di conservare l'anziano nel suo tessuto sociale e, in seguito, non provvede né al mantenimento della sua integrità psico-fisica né al suo recupero o reinserimento sociale. Le statistiche riportate nell'ultima parte del libro parlano fin troppo chiaro.

Forse non tutti immaginano le difficoltà incontrate dall'autore e dai suoi collaboratori per tentare di forzare la cortina di mistero che circonda gli istituti assistenziali, raccogliendo testimonianze significative, far uscire l'argomento dalla semiclandestinità e promuovere una campagna sociale. Tutti possono capire, però, l'inutilità del tentativo di mobilitare ampi strati dell'opinione pubblica a favore degli anziani, smuovere persone responsabili che si trincerano dietro un imbarazzato silenzio, rompere, infine, una spirale di manchevolezze che può finire

per travolgere chi si ispira, negli atteggiamenti e nel tratto falsamente bonario, all'ipocrisia più subdola.

« Da Napoleone in qua si è avuto un rovesciamento dell'antico criterio. Le dittature hanno bisogno di giovinezze, per una storia concepita come violenza, arte e tecnica della violenza... si ha da essere giovani, perennemente, eternamente giovani... », scrive il Pasqualino nell'introduzione, riconoscendo pure « la necessità vitale di ricomporre la famiglia umana, con la presenza solidale delle varie età ».

L'insieme di squallore che regna nei dormitori pubblici, negli ospizi, o case di riposo, nei cronicari è qualcosa di allucinante. Qui i vecchi passano gli ultimi anni di vita in miseria, patimenti fisici e morali, e sono incattiviti dall'avvilimento e dal rancore contro tutti. Parecchi di loro non hanno più la forza di continuare a vivere. Alcuni diventano accattoni e vengono trasferiti nei mendicicomi, altri perdono l'uso della ragione e finiscono al manicomio. Molte pensioni arrivano quando il beneficiario è già defunto, oppure i libretti di previdenza sociale non sono sufficienti per una cura adeguata all'ospedale. Ma poi, in certe condizioni, dicono gli interessati, non ci si cura più: si aspetta la morte come una liberazione. Gli anziani sono ormai degli estranei per tutti, anche nel posto in cui sono sempre vissuti.

Il dormitorio pubblico è « il frutto della concezione di tutta una società che considera l'anziano un elemento ormai inutile e senza diritti, ed ha come matrice delle precise inadempienze legislative, sociali e politiche nazionali, quali la mancanza di strutture per l'anziano e il bassissimo livello della maggioranza delle pensioni » (p. 55). Quindi, povertà, abbandono fisico, solitudine fra l'indifferenza e il disprezzo degli altri; ecco il quadro sintetico di una situazione dove le conseguenze umane pesano più di ogni valutazione sociale.

Il trauma dell'anziano, insomma, è la coscienza di essere divenuto un peso alla sua famiglia, di non essere più utile alla società. « La società tecnologica ha abolito il patriarcato..... è caduta nell'eccesso opposto, cioè quello di considerare i genitori anziani dei *vecchi* che non meritano più il rispetto e l'attenzione di prima » (p. 69).

Nelle case di riposo la disorganizzazione è sovrana e l'anziano vi trova, inoltre, il vuoto spirituale, culturale e affettivo. Qui l'amicizia non esiste, il personale di servizio viene assunto senza concorso preliminare e senza corsi di preparazione. I rapporti degli anziani fra di loro sono soltanto casuali in questa « anticamera del cimitero » che produce, sin dal momento del ricovero, la crisi del disadattamento a causa anche di una struttura fortemente autoritaria che soffoca la personalità dell'ospite. L'autore, al riguardo, puntualizza che per l'arretratezza e la superficialità della legge sulle istituzioni di beneficenza è stata imbastita una vasta rete di speculazioni private. Ciò si verifica soprattutto in certi cronicari (via di mezzo fra l'ospizio e l'ospedale per l'anziano dichiarato malato cronico) dove nasce e si sviluppa « un traffico illecito di rette, a livello di vero e proprio banditismo » (p. 138). La mancanza di strutture nel campo dell'assistenza sanitaria specialistica di carattere geriatrico non sorprenderà certamente quando si sa che anche gli ospedali ordinari lasciano parecchio a desiderare. Il comune o la provincia, è noto, danno un contributo finanziario che non basta a soddisfare gli effettivi bisogni. Si tratta allora « di ricovero o di deportazione »? Gli unici ospedali geriatrici veri e propri in Italia si trovano solo ad Ancona, Firenze e Torino.

Ci uniamo all'autore nel riconoscere che una soluzione del grave problema dell'anziano è un obiettivo necessario che si può raggiungere soltanto coagulando le forze, dato che i continui rinvii finiscono per sanzionare la situazione presente e che i metodi approssimativi, debilitanti e inutili, servono soltanto a ingannare gli altri e se stessi. Soprattutto quando è in uso, come fra noi, non solo dubitare della realtà visiva ma negarla come verità.

**F. G.**

**FRANÇOIS-MARIE BRAUN: « JEAN LE THÉOLOGIEN: SA THÉOLOGIE »** - Tome II: « Le Christ nôtre Seigneur hier, aujourd'hui, demain » - Gabalda, Paris 1972, pp. 326.

Il padre Braun compie nel 1972, con questo volume, il suo lungo lavoro sul *corpus* giovanneo iniziato nel 1959 con *Jean le théologien et son évangile dans l'Eglise ancienne.*

I primi due volumi sono stati dedicati alla personalità dell'autore della tradizione giovannea e degli estensori degli scritti che ad essa si riferiscono; gli altri due volumi hanno esaminato la teologia del quarto Vangelo (sul terzo volume, *Le mystère de Jésus-Christ* (1966), cfr. *Renovatio*, n. 4/1968, pp. 652-655). Nonostante il Braun faccia risalire all'apostolo Giovanni sia l'Apocalisse che il Vangelo e le lettere (sia pure distinguendolo dai redattori dei testi), nel ricercare la teologia giovannea egli si riferisce pressoché esclusivamente al quarto Vangelo e alla prima lettera.

Questa omissione si traduce in una selezione all'interno dello stesso Vangelo; l'escatologia « orizzontale », quella legata ai *novissima mundi* è così messa da parte in favore di un'escatologia « verticale », che va dall'uomo al Dio vivente (p. 218). La lacuna escatologica del testo del padre Braun si fonda visibilmente su un'altra lacuna, quella antropologica.

Si può certamente concedere che i dati esplici di antropologia teologica e quelli di escatologia « orizzontale » sono meno presenti in Giovanni che in Paolo. Tutttavia un'antropologia implicità è pur presente nel *corpus* giovanneo, l'uomo è libero, raggiunge la sua perfezione o realizza la sua perdita con un atto di conoscenza e di volontà; la vita divina abita immediatamente in lui, anche se egli è ancora passibile e mortale. Non fonda questo già la convinzione che l'uomo ha una realtà ulteriore e più profonda che non il suo corpo? Il Braun trova solo un testo giovanneo che faccia una distinzione esplicita tra anima e corpo (3.a *Gv.*, 2): le altre volte in cui il termine « anima » compare, esso è sinonimo di « vita ». Anche qui la mancanza di riferimento all'Apocalisse incide sul risultato della ricerca. L'Apocalisse (VI, 9; XX, 4) parla dell'anima come di un principio che sopravvive in Dio, e gode già del premio eterno. Ciò è del resto conforme all'uso paolino (2.a *Cor* V, 8; *Fil* I, 23). Non è tuttavia tanto dal senso che « anima » ha nel quarto Vangelo che si può argomentare su di un principio, proprio dell'uomo, capace degli atti di conoscenza e di volontà e, quindi, di recezione della vita divina. Un tale principio è il presupposto dell'escatologia « verticale » di cui ragiona Braun.

Se tale presupposto non viene messo in risalto, la costruzione teologica del quarto Vangelo non ha fondamento. Che senso ha, infatti, il passare dalla morte alla vita, che per il quarto Vangelo avviene già all'inizio della vita cristiana, se non si suppone che vi sia nell'uomo una dimensione capace di ricevere e di mantenere inalterato il dono di Dio, oltre la morte corporale?

Il Braun ritiene che la pienezza della vita implichi la corporeità: secondo il suo avviso, l'antropologia giovannea, di cui per la verità non ha mai parlato, esclude che i fedeli possano perdere assolutamente il corpo: così, egli opina, si potrebbe pensare che essi, alla loro morte corporale, ottengano un « corpo spirituale », quello di cui parla Paolo (1.a *Cor* XV, 42-44).

Ma il « corpo spirituale » paolino è il corpo della resurrezione; l'anima è, invece, presente nel «corpo di morte» ed esiste prima del corpo di gloria (a meno che il Braun non identifichi la morte fisica con la resurrezione gloriosa, negando la dottrina del tempo intermedio, suggerita proprio dall'Apocalisse).

Il Braun è talmente fermo nell'iden-

tificazione tra vita umana e presenza del corpo, che il tempo intermedio tra morte e resurrezione gli sembra concepibile solo con le categorie di «sonno» e di «illanguidimento» della vita. La mancanza, dunque, di una teologia dell'anima si fa sentire pesantemente e rende impossibile lo studio dell'antropologia e dell'escatologia giovannea, squilibrando così l'edificio.

Il quarto volume, in esame, tratta la soteriologia e l'ecclesiologia: esso è diviso in tre parti. Nella prima, sotto il titolo « La signoria di Cristo e della Chiesa », è trattata l'ecclesiologia; nella seconda si parla della fede e dei sacramenti; la terza parte ha il punto di unità attorno ai problemi dell'azione cristiana.

Nella prima parte, la Chiesa è vista come quella parte dell'umanità che ha già accettato la Signoria di Cristo e, quindi, ha anticipato l'*eschaton:* « essa corrisponde alla parte del mondo sottratta alla potenza delle tenebre e che, accogliendo la parola di verità, accetta di essere salvata » (p. 14). Nella teologia giovannea la defezione del cristiano appare in tutta la sua gravità: perciò giustamente il Braun non dissocia la fede e la carità nell'indicare la figura del cristiano e non inclina verso una definizione empirica della Chiesa.

La vita ecclesiale è vista come associazione alla relazione del Figlio con il Padre mediante lo Spirito. Il Braun sottolinea il ruolo che nella partecipazione del credente alla comunione divina ha lo Spirito. Egli pone in risalto l'identità dei compiti attribuiti al Paraclito (il difensore, certamente personale come Cristo, con cui è posto in parallelo), allo Spirito e all'Unzione nel Vangelo e nella prima lettera.

Lo Spirito Santo dei primi capitoli del quarto Vangelo è identificato con il « Difensore » degli ultimi. Appare così netto il contributo che il *corpus* giovanneo ha dato alla prospettiva trinitaria. E' soprattutto in questo Vangelo che lo Spirito Santo perde ogni traccia d'impersonalità e appare come persona: proprio per questo è via d'accesso della persona umana alla comunione delle persone divine.

Il Braun sottolinea fortemente l'apostolicità della Chiesa. La preghiera sacerdotale, che esprime la concezione giovannea della Chiesa come *societas cum Trinitate,* è fatta per gli apostoli (p. 83), così come ad essi è dato il potere di rimettere i peccati. Gli apostoli sono perciò associati al Cristo nella personificazione e fondazione della Chiesa; egli è presente in loro. Appunto perché nasce dal Gesù storico, la Chiesa ha una determinazione d'origine, che è data appunto dagli Apostoli e, in particolare, da Pietro. Il papato e l'episcopato hanno radice in questa figura e dimensione storica originaria, non sono un'esteriorità o un semplice strumento, una determinazione variabile, una funzione di adattamento: sono l'innesto della storicità della Chiesa nella storicità di Cristo. Proprio il Vangelo spirituale appare così lontano da una concezione carismatica o spiritualistica della Chiesa, da una Chiesa degli illuminati e dei perfetti.

Eppure il Braun non manca di mettere in luce, a indicare la complessità del pensiero giovanneo, la figura del discepolo che Gesù amava, e la sua singolare dialettica con Pietro. Vi sono un compito e una figura della Chiesa che sono distinti dalla gerarchia eppure le sono sottomessi: un ruolo creativo eppure subordinato. Ciò però non dà luogo a una teologia dei carismi, ma piuttosto a una teologia della mistica.

Il Braun sottolinea come la dimensione carismatica sia assente dall'insegnamento del quarto Vangelo. Lo Spirito è dato dal Risorto agli apostoli con il potere di rimettere i peccati: esso accompagna la Chiesa nella sua vita quotidiana, nella testimonianza di fede e di amore. La tradizione giovannea si distingue da quella paolina, che pone in luce i segni straordinari dello Spirito.

Nell'interpretazione dei testi mariani del quarto Vangelo, il Braun vede nella Vergine la personificazione d'Israele, il frutto d'Israele: ciò nasce dal fatto che egli interpreta in forma

di netta contrapposizione il *quid mihi et tibi* delle nozze di Cana. Ciò non sembra rendere conto della lettura tradizionale dei testi mariani del quarto Vangelo, né dello stesso comportamento di Gesù a Cana. E' più interessante, invece, il riferimento sollecitato dall'appellativo « donna » al racconto delle origini. Come Eva è al centro della caduta, Maria appare come nei punti nodali della salvezza: all'inizio dei « segni », al compimento del cammino sulla croce. Il quarto Vangelo inizierebbe quella tipologia Eva-Maria che troviamo poi esplicita in Ireneo.

La parte di questo libro che riguarda i sacramenti richiederebbe da sola un ampio riferimento. Secondo il Braun, vi è una differenza tra battezzare « in acqua e Spirito Santo » (III, 5) e il battezzare « nello Spirito Santo» (Gv. I, 33). Nel primo caso, è presente lo Spirito che cancella i peccati, ma esso non è personalmente dato. E' in un altro modo che viene dato personalmente lo Spirito. Ciò introdurrebbe la distinzione del sacramento del battesimo da quello della confermazione. Il Braun nota che il capitolo terzo di Giovanni, in cui si parla di rinascita dall'acqua e dallo Spirito Santo, è immediatamente seguito dall'incontro con la Samaritana, in cui si parla del « dono di Dio ». Ora il « dono di Dio » negli Atti è il dono personale dello Spirito Santo. Inoltre proprio in Samaria vengono inviati Pietro e Giovanni per imporre le mani e ottenere la discesa dello Spirito Santo sui fedeli che hanno ricevuto solo il battesimo di penitenza del Battista. Il racconto di Giovanni, situato in Samaria, con il ricordo del fatto che gli apostoli sono subentrati nel lavoro di altri, andrebbe visto in questo contesto: nella rievocazione della discesa dello Spirito sui samaritani credenti per l'imposizione delle mani.

La congettura non si impone da sola, ma può avere un senso se si tiene conto della tradizione liturgica, in particolare dell'uso, testimoniato dalla *Tradizione apostolica* di Ippolito, di imporre le mani sui battezzati perché ricevessero lo Spirito Santo.

Seguendo un buon gruppo di esegeti, il Braun opina che il sesto capitolo debba essere preposto al quinto. In tal caso si avrebbero, nell'ipotesi del Braun, tre capitoli successivi per i tre momenti dell'iniziazione cristiana: il battesimo, il dono dello Spirito, l'Eucaristia.

Il Braun esprime efficacemente il doppio aspetto dell'Eucaristia, che per un verso si svolge in contemporalità al sacrificio della Croce (si ha « l'abolizione del tempo tra ciò che ebbe luogo in un certo momento della storia ed il nostro presente »; p. 179) e per l'altro in contestualità all'ordine della risurrezione (il pane e il sangue della vita sono, per l'evangelista, « il Cristo glorificato, nella pienezza del suo potere », p. 175).

Le tre dimensioni dell'Eucaristia (sacrificio, memoriale, banchetto) si possono così distendere nelle tre figure del tempo: passato, presente e futuro. Si tratta di uno spunto interessante per una teologia veramente globale del sacramento per eccellenza.

L'ultima parte del libro ha minore unità. Si può segnalare, tuttavia, il capoverso sulla dimensione mistica della morale nel quarto Vangelo. Il Braun cita un testo del Bultmann che risale al 1930 e che dice in termini nuovi una antica verità. L'amore cristiano, come amore del prossimo, « è concepibile solo nella fede in un amore, nei confronti del quale ogni diffidenza è impossibile, un amore infinito ». Ciò vale come commento al quarto capitolo della prima lettera di Giovanni: « non siamo noi che abbiamo amato Dio, ma Dio che ci ha amati per primi ». Solo da questa apertura teocentrica, legata alla comunione trinitaria, si apre la morale giovannea, che ha la figura dell'amore del prossimo ed il contenuto dei comandamenti della legge di Dio.

Ancora una volta il quarto Vangelo è così servito d'introduzione a una visione autentica e vitale del mistero della vita teandrica e della Chiesa nella storia.

**G. B. B.**

**CAMILLO BREZZI: « CRISTIANO-SOCIALI E INTRANSIGENTI »** - Introduzione di P. Scoppola, Cinque Lune, Roma 1971, pp. 565.

E' certo un lavoro di livello, di semplice lettura, prevalentemente condotto sulla figura del conte bergamasco Medolago Albani, con corredo di materiale documentario anche inedito che riesce a puntualizzare meglio di quanto non sia stato fatto finora personaggi quali il lucchese Bottini e il trevigiano Toniolo. Tuttavia le tesi di fondo non sono in gran parte condividibili: il più delle volte esse forzano la stessa intelligenza storica dei documenti.

Brezzi vuol dimostrare che i cattolici intransigenti alla Paganuzzi non furono affatto « sociali » prima della *Rerum novarum* (1891) e che i cristiano-sociali (quali appunto il Medolago Albani, il Sardi, il Sassoli Tomba, il Rezzara, il Bottini e il Toniolo) non alimentarono il loro cattolicesimo sociale dall'interno del mondo intransigente come si riteneva comunemente, bensì la loro socialità avrebbe trovato terreno favorevole nell'ambito del quadrilatero liberal-conciliatorista di « Cremona - Piacenza - Milano - Bergamo ». A far diventare « sociali » gli intransigenti fu l'enciclica di Leone XIII *Rerum novarum*, per la quale, secondo l'autore del volume citato, si diviene « sociali perché si è cattolici » come si potrebbe diventare « conservatori perché cattolici ».

Ma prima di allora, a detta del Brezzi, i cattolici intransigenti erano tutti intenti a lacrimare sulla questione del potere temporale dei papi; e la loro pretesa socialità era nient'altro che uno strumento tatticistico. I cristiano-sociali, invece, inseguivano un'altra meta: l'azione sociale autonoma dalla « mistica della papalità » e perfino dal cattolicesimo quale religione e carità paternalistica; un'ansia di giustizia appoggiata a criteri scientifici e, benché ancora incerta e timida, avviata a sposare col tempo o comunque a creare le premesse della « democrazia cristiana », dei « sindacalisti cristiani », dell'inserimento del movimento operaio all'interno della Chiesa e la legittimazione della lotta di classe. Perciò Paganuzzi e gli intransigenti furono sovente ai ferri corti con i cristiano-sociali.

L'« intransigentismo » fu un moto radicato, nonostante i suoi difetti, all'identità cattolica del paese, alle sue sorgenti più popolari; esso fu papale e sociale insieme come è stato sempre il cattolicesimo italiano nella sua storia dal medioevo in poi. Papale, non tanto o non solo nella difesa del potere temporale e geografico dello Stato pontificio, papale piuttosto nella difesa dei diritti del magistero del vicario di Cristo e della Chiesa, che il cattolicesimo liberale voleva ridurre e menomare accettando i fatti compiuti e la legge delle Guarentigie, che garantiva soltanto l'oppressore savoiardo.

Si è mai domandato il Brezzi perché mai l'intransigentismo fu essenzialmente veneto (ma anche lombardo e toscano)? Il suo stesso disprezzo verso il cattolicesimo veneto degli intransigenti, ci fa giustamente pensare che il giovane autore sia rimasto anche lui vittima del solito, angusto e poco storico *cliché*, intorno a questo glorioso cattolicesimo, che è stato imposto dalla storiografia liberale.

Come è possibile, soltanto per fermarci ad un aspetto, definire temporalista il cattolicesimo intransigente dei veneti, quando mai essi hanno, nella storia, conosciuto la soggezione dello Stato della Chiesa; quando più volte la Serenissima (ma non sempre oculatamente) si oppose anche violentemente all'intervento della Sede apostolica, come di qualsiasi altra potenza straniera nei fatti interni, modellando o comunque favorendo un cattolicesimo di pietà e di fedeltà, ma non certo, come si usa dire con poca proprietà, clericale. Come è possibile che gli intransigenti veneti, educati dalla millenaria indipendenza della Repubblica veneta, critici del regime danu-

biano-asburgico quando intaccasse con i residui del giuseppinismo la libertà della Chiesa, guardassero con nostalgia al papa, solo come capo di uno stato al quale essi mai erano appartenuti, e non invece al supremo pastore? Gabriele De Rosa ha più volte, in molti suoi libri, dimostrato come l'attaccamento veneto al pontefice fosse attaccamento pastorale ed ecclesiale che coinvolgeva tutti gli strati della popolazione con grande passione e partecipazione.

L'intransigentismo veneto, in particolare, e quello italiano in generale che ne risentiva l'impostazione, fu anche rivendicazione della propria identità storica e politica, pluristicamente intesa, rivalutazione delle proprie memorie, sicurezza che il cattolicesimo avrebbe saputo più umanamente dei liberali risolvere la questione sociale con propri strumenti e proprie originali soluzioni. Del resto, tutte le opere della carità della Chiesa, così poco conosciute da questi cattolici-liberali alleati immancabili dei neomodernisti ecclesiali, che cosa hanno voluto significare per la storia del nostro popolo, se non una presenza umile, familiare e capillare per sollevare e diminuire le sventure e i mali sociali, in modo tutto proprio e originale?

Quindi, non vedrei negli scritti e nell'azione di Medolago Albani l'opposizione che il Brezzi scorge molto aprioristicamente nei confronti dei cattolici intransigenti. Vedo un temperamento, uno spirito appassionato e volitivo, molto attivo e antiburocratico. Del resto lo stesso Brezzi deve ammettere che fu lui a volere come presidente dell'Opera dei Congressi il Paganuzzi, nel 1889, dopo l'infelice presidenza del bolognese Venturoli. Né direi, tantomeno, che Bergamo fosse una diocesi conciliatorista, soltanto perché *L'Osservatore Cattolico* di don Albertario era in costante polemica con *L'Eco di Bergamo* o perché monsignor Guindani, vescovo di Bergamo in quegli anni, era stato delineato quale «moderato» dalle autorità governative, o perché una volta, nel 1887, Leone XIII ebbe a scrivere in una lettera privata che si riscontravano fermenti liberali nel quadrilatero «Piacenza - Cremona - Milano - Bergamo». E' troppo poco per caratterizzare in senso conciliatorista una provincia, tipicamente veneta benché in Lombardia come Bergamo, nella quale il vicentino Nicolò Rezzara era corso in quegli anni a rinforzare e a dar nuova vita alle fiorenti opere di società promosse da Medolago Albani e dal clero bergamasco.

Intransigenti e cristiano-sociali furono animati entrambi dal cattolicesimo sociale; la differenza sostanziale può essere forse colta nel fatto che i secondi si interessavano alla risoluzione della questione sociale con strumenti più idonei da un punto di vista scientifico ed economico. Volere come fa il Brezzi separare rigidamente questi due gruppi, è un'evidente storsura. Gli dà man forte, nell'introduzione, in questa sua analisi, Piero Scoppola, peraltro autore di libri di notevole valore nel recente passato, soprattutto per quanto riguarda il significato storico e sociale che bisogna attribuire alla *Rerum novarum*.

Scrive il Brezzi che l'enciclica leoniana fu ostacolo sapientemente escogitato per mettere insieme, politicamente, tutti i cattolici italiani e non italiani, per farli rientrare nel disegno politico complessivo che papa Leone XIII intendeva attuare monoliticamente; fu, in sostanza, una remora o meglio ancora un blocco affinché i fermenti dei cristiano-sociali fossero congelati nell'esaltazione sociale del documento. Se legittimava certe aspirazioni del cattolicesimo sociale, l'enciclica gli tarpava lo slancio e garantiva a tutti i cattolici in quanto tali la qualifica di sociali.

Scoppola così riassume, avvalorandola, la tesi dell'autore: «l'enciclica pontificia porta ad un equivoco livellamento fra cattolicesimo sociale e intransigenza papale». Neutralizza il fiorire di nuove iniziative economico-sociali, sia sul piano teorico che su quello pratico. Tale asserzione è, a mio avviso, profondamente fuori della verità. Non per niente Camillo Brezzi polemizza con monsignor Tramon-

tin, che è lo storico che meglio di ogni altro conosce la ricca nervatura sociale del cattolicesimo veneto. Monsignor Tramontin, che ci ha dato tra l'altro l'opera fondamentale sul veneziano monsignor Cerutti, il fondatore e l'apostolo delle casse rurali nel Veneto e in Italia, ha sempre sostenuto che la *Rerum novarum* ha letteralmente scatenato la socialità dei cattolici sul piano concreto, portando ad uno sbocco pratico anche le aspirazioni o le iniziative sociali ancora latenti. Già prima del 1891 esistevano tutta una serie di strutture economico-sociali cattoliche, in particolare nel Veneto, in Friuli, nel Lucchese, nel Bergamasco e nel Bresciano che contribuirono non poco, assieme alle iniziative belghe (Liegi), svizzere (Friburgo) e francesi (Angers, Lille) alla *Rerum novarum;* ma che trovarono in questa enciclica una specie di investitura e di approvazione, di sollecitazione a fare più e meglio.

Certo, l'enciclica leoniana è uno sguardo al passato, un consuntivo, ma non per impedire; è una sosta, un primo bilancio, un'analisi che vuole fare un inventario e del bene e del male sociale allora esistente nella società europea; una riflessione documentata, un punto d'appoggio autorevole per legittimare il lavoro compiuto e per proseguirlo alacremente.

La *Rerum novarum* ha dato incoraggiamento ai cattolici sociali (cristiano-sociali e intransigenti) e soprattutto ha legato ufficialmente intransigentismo e socialità, già esistenti nei fatti, non per livellare o amputare, ma per portare a conoscenza, autorevolmente, dello Stato liberale che il cattolicesimo non poteva disinteressarsi della sfera civile e sociale. E pure questo era un modo che rientrava di pieno diritto nel filone ormai consolidato dell'intransigentismo: la Chiesa e il cattolicesimo cioè, in Italia, non potevano accettare una riduzione alla coscienza e all'intimismo, come desiderava il liberalismo. Essi avevano bisogno d'incarnarsi nella storia, attraverso proiezioni e strutture anche transeunti, ma sempre ispirate alla radice da una sensibilità diversa e altra da quella del potere e degli stati. L'aver ribadito questa incarnazione e questa socialità, senza limiti, ecco il senso vero dell'intransigentismo italiano e della *Rerum novarum.*

Ridurre l'intransigentismo a un fenomeno legittimistico, come vorrebbe il Brezzi, è a dir poco un insulto che si fa a quei cattolici italiani che se lottarono per il potere temporale della Chiesa, lo fecero non per esso, ma perché vedevano nel suo presidio una reale, storica, concreta salvaguardia della missione pastorale e dottrinale della Chiesa. Indubbiamente, se i cattolici italiani fossero stati tutti o per la maggior parte cattolico-liberali, avrebbero dovuto accontentarsi della sopraffazione di uno Stato, rabbioso con i deboli e inetto con i forti; delle garanzie che soggettivamente il liberalismo poteva dare e che ovviamente sarebbero state interpretate secondo i suoi desideri. Ma ben altro fu il cuore degli italiani, forgiato dall'intransigentismo; non fu molle e pavido come i liberali pensavano fosse; fu un cuore che del papa e della sua missione universale fece il vertice delle proprie aspirazioni.

Il Brezzi commette nel suo lavoro degli errori storici materiali, laddove ad esempio ci dipinge *La Lega Lombarda,* quotidiano milanese cattolico, del 1886 - 1887 - 1888 come un giornale « cristiano-sociale » (che nel linguaggio del Brezzi vorrebbe dire conciliatorista e cattolico-liberale). *La Lega Lombarda* di allora era diretta dal marchese Giuseppe Sacchetti, che fu tra gli intransigenti veneti il nemico più spietato dello stato e dell'ideologia liberale, in nome del cattolicesimo sociale. Evidentemente (e sarebbe opportuna per l'autore citato una rilettura della monografia che De Rosa ha dedicato al nobile padovano del secolo scorso) il Brezzi ha scambiato *La Lega Lombarda* del Sacchetti, con quella transigente del Cornaggia, che gli succedette, quando il marchese padovano fu chiamato a Roma, nel 1889, a dirigere *La voce della verità.* O altrimenti deve ammettere che i cri-

stiano-sociali sostanzialmente erano gli stessi intransigenti.

L'autore afferma, ad un certo punto, che il congresso di Lucca del 1887 dell'Opera dei Congressi, caratterizzato dalla tematica dei cristiano-sociali, ascoltò un forte discorso di Medolago Albani che chiedeva un cauto intervento dello Stato nelle cose sociali per limitare lo sfruttamento dei « padroni liberali ». Il discorso del conte bergamasco — avverte il Brezzi — fu riportato soltanto dalla *Lega Lombarda*, ma non dai giornali cattolici intransigenti. Dunque il Sacchetti sarebbe stato una specie di cattolico-liberale con venature sociali.

Ora a me pare che anche i documenti prodotti dal Brezzi e la stessa corrispondenza di Medolago Albani con il Toniolo metta in luce l'intransigentismo dei cristiano-sociali, la loro rivendicazione della libertà pastorale del pontefice. Perciò la separazione fra cristiano-sociali e intransigenti è arbitraria, in quanto obbedisce ad un disegno ben preciso di Brezzi, precostituito. Si può dire solo che Medolago Albani si opponeva agli atteggiamenti, eccessivamente accentratori e anche imprevidibili del Paganuzzi, ma non alla sostanza dell'intransigentismo dell'avvocato veneziano che invece condivideva pienamente.

Per quanto riguarda l'intervento statale in economia si può dire che a ragione Paganuzzi disapprovasse o comunque rimanesse perplesso dinanzi ad un sia pur cauto incitamento ad occuparsi di cose economiche da parte dello stato, data la particolare situazione italiana. Per cui il sollecitare l'intervento dello stato in materia sociale poteva appunto suonare come legittimazione da parte dei cattolici italiani di uno stato, che era non solo usurpatore dei diritti fondamentali e pastorali della Chiesa, ma conculcatore dei più elementari diritti di giustizia e di socialità. Gli intransigenti non lottavano dunque contro uno stato ipotetico o in astratto contro tutti gli stati che volessero estendere la loro legislazione nel sociale, ma negavano ad uno stato ben preciso, quello liberale-italiano, dato il suo arcaismo, la sua asocialità, la sua prepotenza contro i poveri, una simile possibilità di estensione. Non ne era degno; non lo poteva fare. Era il paese reale, in altre parole, che insorgeva contro il paese legale rivendicando per sé quella sfera sociale che il potere era inetto a guidare.

I cattolici liberali sono ormai fuori gioco; e non vale, benché a distanza di quasi un secolo, il tentativo di annettersi realtà e valori che ad essi non appartennero, ma che osteggiarono sempre. Il loro cuore fu molle e carezzevole con lo stato liberale dell'800, con il suo sfruttamento sociale, con il modernismo, con il fascismo e adesso con « il cattolicesimo del dissenso ». Infatti i dissenzienti di oggi, i neomodernisti ecclesiali, sono per la gran parte legati intimamente alle concezioni liberali della società, della libertà e dello stato (tanto in politica quanto nella morale); hanno di fronte alle ipocrisie del nostro tempo e alla baldanza dei nuovi potenti lo stesso cuore molle del secolo scorso, che è anzi divenuto « permissivo ».

**F. M.**

**ANTONIO PRECCHIA: « L'ALDILA' NEI MITI DEI PRIMITIVI E NELLA BIBBIA »** - Presentazione di A. Ntabona, Pontificio Istituto Missioni Estere, Napoli 1972, pp. 125.

L'autore ci dimostra, in questo libro, l'utilità specifica del lavoro di ricerca. E' noto, intanto, che la rivalutazione del mito come fenomeno di cultura aderisce agli orientamenti di pensiero più attuali. Nel mito si ritrova la validità dell'irrazionale specialmente dove razionalità e intelletto offrono scarso contributo. Ma la ricerca, sottolinea A. Ntabona nella presentazione,

«non si ferma solo al mito, ma si completa nella Bibbia che viene presentata come risposta a un'ansia pressante e non come qualcosa di sovrapposto» (p. 7).

A questo itinerario intorno al mito hanno dato il loro contributo popolazioni di ogni parte del globo, dai Boscimani agli Acjoli del Sudan, dai Semi-Bantù ai Durasa, Burundi, Ewe (Togo), dai Tucuna dell'Amazzonia ai Bassutos, Ottentotti, Fjort (abitanti della costa settentrionale del Congo), dai Dajaki Ngadjv del Borneo ai Bangala del Congo, dai sudanesi della costa della Guinea, cioè gli Joruba, ai Konso etiopici, fino ai Kiwai del golfo di Papua e ai Mundurucu dell'ancora parzialmente inesplorato Brasile.

Le credenze di popoli separati da oceani e da immense regioni, e quindi non in grado di mettersi in contatto fra loro e di pervenire ad uno scambio di culture, per quanto rudimentale, mostrano sorprendenti analogie.

In genere, ovunque, l'uomo confida nelle sue arcane possibilità, si sente sempre in corsa con la morte, non ha bisogno di ricorrere agli stimoli di raffinate filosofie per attivare l'ansia di conoscere e la volontà di cercare una spiegazione del mistero della vita: la risposta, anzi, sembra essere disponibile a tutti i livelli, anche per l'uomo più primitivo e per le tribù più rozze, semplicemente mediante un atto di introspezione naturale e spontaneo.

Attraverso i miti dei primitivi, la morte è comunemente intesa come punizione conseguente alla disobbedienza di uomini malvagi e bugiardi ad uno speciale comando di Dio; il cielo, nel suo costante conflitto con ciò che è terrestre, costituisce sempre una conquista, una scalata, una meta da raggiungere; la sopravvivenza è una certezza che non ha bisogno di essere dimostrata. In questi miti, infatti, la risurrezione è simbolo dello spirito divino che si sposta dalla morte alla vita e viceversa. In alcune leggende, anche gli abitanti del cielo muoiono e risorgono (parallelo con la rivelazione di Cristo fatto uomo, morto sulla croce e risuscitato?). Così, la vita eterna è sempre una vita *nuova* che si ottiene superando una difficile prova comportante prima una scelta individuale e poi un giudizio duplice, terreno e ultraterreno. Da qui una particolare retribuzione dopo la morte, pari all'inferno e al paradiso cristiani.

Altri appunti degni di rilievo sono l'attesa imminente della fine del mondo, il resoconto di un diluvio avvenuto nel passato, la conflagrazione universale preannunciata dall'Apocalisse con il ritorno di un mitico salvatore e, nel frattempo, distruzioni e rigenerazioni varie che si succedono dall'inizio della creazione, modellando il nostro pianeta in forme diverse e con diversi tipi di civiltà.

Il mito di Molombo, tramandato dai Luba del Congo (p. 63), narra di una unione fra una terrestre e un «abitante del Cielo». La donna e il figlio, nato dall'unione, salgono in cielo. A un certo momento si mette a piovere. La pioggia, stranamente, causa la morte di tutti gli esseri viventi. Però, dopo la pioggia, la vita riprende per tutti. Forse che questo suggestivo e misterioso mito, riportato dall'autore in base alle ricerche di R. Pettazzoni, non richiama alla mente, in chiave profetica, il minaccioso *fall-out* atomico?

Nel libro sacro dei Maya, *Popol Vuh*, vengono descritte le origini del mondo; la prima creazione è opera di Coro del Cielo, trinità di dèi che si chiamano Hunapu, Gukumatz, Hurakan. L'ultima creazione, o meglio trasformazione del globo terrestre, è opera di una coppia di dei, i cui nomi sono Xpiacoc e Xmucanù. Secondo questo mito, dopo un periodo in cui gli abitanti della terra servono come «nutrimento» e sono niente altro che fauna locale, abbiamo i primi uomini «di fango», privi di ragioni e di sensi, somaticamente «deformi». Gli uomini dell'epoca successiva non hanno ancora una organizzazione sociale stabile né sentimenti religiosi, finché la terza umanità, che apre l'era storica, è finalmente «soddisfacente».

I Biak della Nuova Guinea sono su un piano di evoluzione spirituale notevole. Per questo popolo, il mondo va verso una rigenerazione che toccherà tutta l'umanità: «la resurrezione porterà alla vita eterna... la vita eterna

consisterà in un nuovo modo di essere in cui verrà a trovarsi il mondo. Ciò avverrà per mezzo di un eroe culturale che apprende dalla *Stella del Mattino* il segreto della vita e della morte» (p. 112). Questa « stella » che discende dal cielo sulla terra ha una certa analogia con la «stella d'oriente» di Betlemme.

I mentawaiani, indigeni delle isole Siberut, Sipora, Pagai settentrionale e meridionale, secondo il risultato delle ricerche effettuate da H. A. Mess nel 1881, da E. Modigliani nel 1899, da A. C. Krunt nel 1923 e completate da E. M. Loeb nel 1929 e da Cannizzaro nel 1961, ammettono l'esistenza di un solo Dio (Taikamanua) e di molti spiriti malefici (Sanitù) che vengono placati con speciali riti propiziatori. Particolare curioso, i mentawaiani indicano l'anima con lo stesso nome che danno al cervello: « di me è ciò che pensa che non può morire » (p. 56). Per concludere con le parole dell'autore: « anche riguardo ai temi escatologici, esiste una rivelazione di Dio comune a tutti i popoli » (p. 120).

**F. G.**

**JEAN FRANÇOIS SIX: « LA VÈRITABLE ENFANCE DE THÉRÈSE DE LISIEUX: NÉVROSE ET SAINTETÉ » - Seuil, Paris 1972, pp. 275.**

I biografi di Teresa di Lisieux si sono proposti a partire dagli anni '50 di restituire il volto autentico oltre le interpretazioni di Agnese di Gesù, del monastero lexoviense, e in genere della prima tradizione teresiana. Le edizioni del centenario, di cui è apparso soltanto per ora il libro dei *Novissima Verba*, mantengono questa linea di discussione critica delle testimonianze distinguendole dalle interpretazioni in esse contenute. In questa linea di lotta, contro il cliché agiografico imposto sulla figura di Teresa, si iscrive anche questo libro.

La demitizzazione di don Six si rivolge perciò come di consueto non a Teresa stessa, ma al suo ambiente: in questo caso, proprio a quell'ambiente che finora è stato oggetto di singolari attenzioni e preferenze da parte degli agiografi: l'ambiente famigliare di Teresa. Una precisa corrente di pietà, espressa in particolare dal testimone prescelto dalla sorella di Teresa, suor Genoveffa dal santo Volto, il padre Piat, ha infatti teso a presentare Teresa quale continuazione e frutto della santità di tutta la famiglia.

Il nostro autore invece ritiene che Teresa sia santa nonostante la sua famiglia: « bisogna dire e ripetere che Teresa ha vissuto in un'epoca, in una città, in un ambiente, in una famiglia spaventosamente morbose *(effroyablement morbides)*: che tutto era pronto per la mortificazione *(pour sa mise à mort)*, per farla rimanere bambina, per impedirle di crescere » (p. 223).

E' la condanna di una cultura, di un modo di vivere e di essere cristiani, da cui Six si muove per interpretare Teresa: così che il messaggio teresiano non solo gli sembra sorto in contraddizione con quel mondo, ma anche si manifesti come il giudizio e il rigetto di esso.

La santità ha certo anche la densità della sapienza e della profezia: e ciò è particolarmente manifesto in Teresa. Che essa abbia compreso il mondo ateo dall'interno, e lo abbia persino vissuto, trascende quello che la cultura della Lisieux cattolica *fin-de siècle* poteva offrirle.

Con tutto ciò rimane il dubbio se il Six non abbia semplicemente sostituito la dolcezza e la potenza della profezia con la dubbia forza umana del sarcasmo e del dileggio.

In qualche momento, ci sembra che egli non contrapponga alla cultura di Lisieux le ragioni della trascendenza e della carità, ma solo i motivi di un'altra cultura. Il *jargon* ecclesiastico del

1973 risulterà, di qui a un secolo, ancor più invecchiato di quello che la prosa del *Le Normand* (il periodico cattolico di Lisieux) non suoni alle nostre orecchie. In questo libro non avvertiamo la densità del messaggio spirituale, ma semplicemente la polemica tra generazioni.

Casa Martin è per don Six « un universo di morte », l'ambiente « una atmosfera tediosa ». Louis Martin è un essere « melanconico », che confonde il gusto del ritiro e del silenzio con quello del raccoglimento: ha scelto la professione dell'orologiaio, unicamente perché lo isola dal mondo. E' tuttavia così felice quando scopre che l'attività della moglie, che organizza un laboratorio per produzione dei merletti di Alençon, rende così bene, che egli può anche smettere di fare l'orologiaio e amministrare la fabbrica di merletti, intitolata del resto al suo nome per non urtare, evidentemente, la sua sensibilità maschile.

Egli tuttavia ha l'arte del gioco in borsa e riesce a far fruttare bene gli investimenti: ciò gli provoca però degli scrupoli morali. La moglie non ha nessuna fiducia in lui, si limita a dir di sì per fare poi di no, ottenendo il consenso al momento buono: e quando sa di dover morire, organizza il trasferimento della famiglia Martin da Alençon a Lisieux per metterla sotto la protezione di suo fratello, il farmacista e polemista cattolico Isidore Guerin, nominato anche, nonostante la presenza del padre, subtutore delle ragazze Martin.

Ma la figura negativa per eccellenza è la madre. Zelie Martin è dominata, secondo Six, da due motivazioni: la pulsione di morte e il desiderio di accumulare denaro.

Così per un verso essa non parla che spregiativamente di questa vita, afferma che vi si possano dare solo dolori, guarda esclusivamente verso il cielo: la morte a quarantaquattro anni sembra concludere degnamente una vita così consacrata al trapasso.

Ma accanto all'*amor mortis*, Zelie Martin mostra un grande talento pratico e organizzativo: essa lavora tutto il giorno come dirigente del laboratorio di merletti, guadagnando molto bene. Il pensiero del guadagno la domina sino alla morte. Spinta dal fratello, il vero motore della famiglia, a cedere l'attività, visto che sta per morire, essa rimanda le trattative. Un mese prima della sua morte, si rallegra ancora di avere lavoro per più di un mese. Accanto a questo desiderio di lavorare per fare la dote alle figlie, si affianca il desiderio di promozione sociale, di entrare nei primi ranghi della borghesia lexoviense.

Isidore Guerin, fratello di Zelie, lascia presto la farmacia perché ha ottenuto, anch'egli per parte di moglie, una grossa eredità. E si dedica perciò al giornalismo cattolico. Egli è un «notabile» ed un « crociato ». Sostiene persino Drumont. Il suo giornale pubblica delle « brutte poesie ». Sostiene Leone XIII nel *ralliement*. Insomma lo zio Guerin « gioca un ruolo primordiale in combattimenti politici meschini » (p. 172).

Teresa cresce in questo mondo. La pulsione di morte che essa avverte in sua madre la spinge a desiderarne la morte, per avere in cambio del suo « seno di morte » un « seno di vita » personificato per lei da quello della sua balia. Quando la madre muore, essa si sente colpevole; ciò non le impedisce di cercare il « seno di vita » nella sorella Paolina. In lei gioca ora il complesso di colpa, e d'altro lato, essa deve conquistarsi una madre. La figura della madre sarà proiettata sulle sorelle, Paolina prima e Maria poi, sulla zia Guerin e infine sullo stesso padre (la figura che serba tratti esclusivamente mascolini, è lo zio Isidore). Ciò la condurrà a un'infanzia regressiva, a non voler crescere. Perciò all'inizio dell'interesse teresiano per l'infanzia vi è una nevrosi: il rifiuto di crescere per ottenere una madre, un « seno di vita ». Tutto ciò cambia per una grazia folgorante, la famosa conservazione del Natale 1886. Papà Martin ha un motto di sdegno quando vede che Teresa, che ha quattordici anni, mette ancora fuori le scarpe per attendere i doni di Gesù bambino. Teresa avverte le parole del

padre. Essa non si dispera. Ottiene dal Signore un grandissimo dono di forza; non dice nulla, e si interessa ancora ai doni, pur avendo perduto di colpo, l'infantilismo nevrotico.

Da questo punto innanzi la biografia della nevrotica cede il posto alla biografia della mistica: e il racconto del Six segue sentieri più conosciuti. In particolare il Six ci delinea per la prima volta in modo chiaro la personalità di Pranzini, il primo peccatore di cui Teresa ottiene, con il suo desiderio e la sua preghiera, la conversione.

La personalità del giovane livornese, che è condannato sotto l'imputazione di aver ucciso la sua amante, la figlia dodicenne di essa e la sua governante, è presentata a Teresa dal giornale cattolico *La croix*, che il Six accusa di sadismo. Pranzini « giovane, bello, seducente, colto, poliglotta, ha molto viaggiato: ha soggiornato in Russia. L'opinione pubblica fa di lui, immediatamente, un fratello di quegli uomini, di cui si parla molto negli anni 1880: i nichilisti russi » (p. 232).

Non è dunque un semplice « peccatore » o un comune « criminale » che vuol salvare Teresa: ma uno che è presentato dalla stampa come un nemico di Dio e della società. Che questa presentazione si attagli alla personalità di Pranzini, non risulta da quanto ne viene riferito: ma è evidente che ci si trova di fronte a una personalità netta e marcata, che ha delle qualità intellettuali e morali, e manifesta una rigorosa indifferenza verso la religione.

Non è ad ogni modo il « peccatore » o il « criminale » che viene presentato da *La croix* a Teresa ma l'ateo rivoluzionario. Ed è questo nuovo tipo d'uomo che essa vuole sia conquistato all'amore di Dio. Non solo: essa chiede nella manifestazione visibile della sua salvezza un segno che la sua vocazione corredentrice è accettata da Dio, che essa è chiamata, ed effettivamente può, con il suo amore, salvare le anime: e salvare le anime che hanno la figura storica dell'ateo rivoluzionario, la mondanità nella sua formalità pura. Pranzini prima di essere ghigliottinato respinge il sacerdote, ma bacia tre volte il crocifisso. E' il segno che la vocazione di Teresa è stata accettata. Lo stesso ateismo rivoluzionario, che resta fuori della Chiesa visibile, può finire con lo sfociare nella ricerca e nella accettazione dell'amore di Dio. Essa stessa sarà chiamata a vivere questa vocazione nella grande prova che conclude la sua vita terrena.

Il Six ha ben ragione di comprendere che qui Teresa ha trasceso il suo ambiente: già l'antica liturgia di Teresa di Lisieux affermava della santa la stessa dottrina applicandole le parole del Deuteronomio: *Dominus solus dux ejus fuit*. Il limite di don Six è che tutta la sua ricostruzione dell'itinerario teresiano si fonda su una grazia folgorante, quella del Natale del 1886. La nevrosi infantilistica è cambiata in una maturità femminile che sa usare la carica spirituale contenuta nelle immagini sessuali, essa è divenuta una mistica compiuta: e la sua personalità è ormai quella di « donna, di sposa, di madre » (p. 251).

Sul fondo oscuro di una città, di un ambiente, di una famiglia condannati senza appello, sorge, senza radici, una figura nuova. Questo schema di grazia che irrompe senza provenienza e senza transizione ci sembra, esso sì, psicologicamente incredibile e teologicamente un po' intaccato di quel giansenismo che Six vede un po' ovunque. Nella stessa vita di Teresa, vi sono avvenimenti antecedenti la grazia di conversione di Natale che indicano che la medesima grazia di fortezza, ricevuta secondo il Six, soltanto la notte tra il 24 e il 25 dicembre 1886, è già all'opera.

Ricordiamo un episodio, il cui ruolo nell'itinerario teresiano è stato sottolineato particolarmente dal compianto monsignor Combes nel suo *De doctrina spirituali S. Theresiae ab Jesu infante*, (Roma-Parigi 1967, pp. 41-45). Preparando Teresa, dopo la prima comunione, alla cresima, la sorella Maria le parla del dolore come di un semplice male, da cui Dio preserva quelli che egli ama. Teresa sente che questa affermazione non è vera. E il giorno

dopo, nella sua comunione, essa ricorda le parole di Maria e sente nascere nel suo cuore un grande desiderio di soffrire, unito all'intima assicurazione che Gesù le riservava un grande numero di croci. Essa si sente allora innondata di una consolazione grande, che essa considererà una delle grazie più importanti della sua vita. Essa aveva sino allora sofferto senza amare la sofferenza, da quel giorno essa provò per essa un vero amore (cfr. *Manuscrits autobiographiquee,* Lisiex 1957, I, p. 86).

Il Six non cita questo episodio. Esso contraria infatti la sua tesi. Teresa ha dunque avuto una grazia di forza prima del Natale 1886, anzi più di due anni prima, mentre l'autore la descrive per quei due anni afflitta da nevrosi regressiva: inoltre, le parole di Maria, anche se sbagliate, suonano lontane dall'« universo di morte » che, per il Six, è proprio di casa Martin.

Può essere che il libro del Six sia utile, come antidoto alla sublimazione dell'ambiente familiare di Teresa del Bambino Gesù. Esso però sembra dimenticare che non si può ridurre un tempo ai propri limiti storici né giudicare il gusto di un'epoca sui parametri delle preferenze di un'epoca successiva. La vita di Dio passa anche attraverso parole che suonano improprie e limitate, attraverso costumi che possono urtare o ferire. Anche in ciò che è culturalmente povero si può nascondere una sorgente di eternità.

La famiglia Martin faceva parte della Chiesa del suo tempo, ne portava i segni. Ma non è facile negare che in essa vi fosse il desiderio di amare Dio, di essere fedeli alla Chiesa, così com'essi la conoscevano, così com'essa era allora. Fuori di ogni manipolazione agiografica e di ogni pregiudizio dissacratore, si può comprendere come Lisieux, le famiglie Martin e Guerin siano state per Teresa un « seno di vita teandrica », nonostante si possano rievocarle in termini così poco attraenti.

**G. B. B.**

**STANISLAS BRETON: « FOI ET RAISON LOGIQUE » - Seuil, Paris 1971 pp. 280.**

Il padre Breton ha pubblicato in un volume e in ordine di argomento degli articoli apparsi in precedenti pubblicazioni, in particolare nei colloqui organizzati dal professor Castelli per l'Istituto di filosofia dell'università di Roma. Gli articoli si collocano in un arco di tempo che va dal 1960 al 1969. Ciò lascia indubbiamente traccia sulla raccolta come appare già nelle differenze tra il primo e il secondo saggio (l'uno del '60, l'altro del '69). L'unità di orizzonte e di problematica degli articoli è tuttavia chiara, e chiaro pure è l'itinerario che in essi si svolge. L'oggetto di questi saggi è la qualifica logica della proposizione teologica, e l'epistemologia teologica in generale.

Nel primo saggio *(Logique et théologie),* il Breton contrappone due modelli di metateologie: quella di Hegel e quella di Tommaso. Nel primo caso, la proposizione teologica conduce alla autoscienza di Dio, che è la logica pura: la proposizione teologica si risolve nella totale conoscenza dell'Assoluto. Il modello tomista consiste nel costruire la teologia come scienza degli enunciati dogmatici, della loro correlazione, del loro concatenamento. Le proposizioni teologiche possono riferirsi a un evento contingente, ma, nota Breton, citando Tommaso, non c'è affermazione particolare che non supponga un universale; la proposizione: « Socrate corre », contiene il rapporto necessario della corsa al movimento: è necessario che Socrate si muova, se corre.

Le proposizioni teologiche hanno un supposto ontologico. E' all'interno dei presupposti ontologici delle proposizioni contenute nelle fonti della Rivelazione che si fonda la teologia.

Questa sistemazione è soddisfacente per il Breton nel 1960. Gli *articuli fi-*

*dei* sono gli assiomi della teologia, su cui essa costruisce il suo edificio razionale. Ma nel saggio del '69, questa soluzione è avvertita come insufficiente. Intanto vi è un dubbio sulla identificazione dei dogmi, ormai storicamente sottoposti a un vero « processus d'amenuisement ». Ma il dubbio verte sulla relazione della stessa proposizione dogmatica per rispetto alla verità salvifica. Il compito della teologia sembra ora legato piuttosto alla inevitabilità della mediazione che alla possibilità di una traduzione effettiva dell'« ineffabile » in proposizioni. Le proposizioni teologiche possono infinitamente variare, ma esse rimangono necessarie per garantire « l'immanenza della fede alla terra che essa deve sollevare » (p. 70).

La teologia, lo stesso dogma e ogni espressione razionalmente strutturata della rivelazione hanno la loro verità non nel loro contenuto, ma nella loro funzione. E la loro funzione consiste nel continuo tentativo di ridire l'indicibile. « I sistemi non confutano la necessità del sistema. Essi provano semplicemente che ciò che essi cercano di dire trascende tutto ciò che essi ne dicono... Se è vero che i teologi non parlano che di Dio, considerato in sé o nelle sue relazioni, si potrebbe assimilare la teologia ad una proposizione il cui soggetto, Dio, riveste tutti i predicati possibili ad un certo momento della nostra storia. Questa è la condizione umana di quella che fu un giorno la regina delle scienze. In questo modo, essa ci indica di voler rimanere l'umile ancella del Signore di gloria. E' perché noi non vediamo Dio che abbiamo gli occhi ed una bocca da teologi. E' perché Dio nessuno l'ha mai veduto, che bisogna reinventare indefinitamente ciò che non ci è stato dato di vedere» (p. 71). Nella terminologia di K. Popper le proposizioni teologiche non sono falsificabili.

Ma il problema si pone in questi termini: posto il pluralismo delle teologie come conseguenza della « ineffabilità » del divino, sorge il problema se la proposizione teologica possa trascendere in qualche modo il soggetto umano che la enuncia e l'orizzonte storico entro cui questo si colloca. In un saggio del '66, che per l'ordine delle materie segue il saggio precedentemente citato, Breton affronta questo problema: ma è difficile dire se la formula del '66 sia un semplice passaggio verso la formula del '69 e conservi tutt'ora una sua autonomia.

Breton configura un *exitus* del Mistero divino da se stesso per comunicarsi all'uomo: per fare ciò « esso deve aggiungersi una dimensione di *eterotés*, divenire multiplo dell'unità, ossia darsi un ordine » (p. 131). Lo stesso è richiesto all'uomo nell'atto di fede: « l'atto di fede obbedisce alla medesima legge. La presenza a se stesso è l'immobilità da cui procede ogni movimento. Ma la dualità che essa implica nella sua stessa relazione crea uno spazio per l'intervento della rappresentazione. Il logos della fede riempie questo intervallo. Esso esteriorizza un atto che non si possiede che nelle sue mediazioni e deve continuamente riconquistarsi su di esse » (p. 131).

Breton afferma che Dio si autotrascende dandosi una dimensione di alterità e l'uomo compie nella fede il medesimo atto. Abbiamo due pure coscienze di sé in cui ogni « esteriorizzazione » è « alteramento ». Come stabilire l'incontro di questo doppio «alteramento»? Ci si può chiedere infatti come e perché la dimensione di « alteramento» del Mistero divino corrisponda alla dimensione di « alteramento » dell'atto di fede: e in che senso poi questa doppia *eterotés* generi una comunione tra il divino e l'umano, Breton risponde: « La fede non può vivere che a partire da un punto zero, che è il suo punto di tangenza con l'Assoluto stesso. Ma essa non vive l'Assoluto che considerandolo, rappresentandolo, attualizzandolo in un mondo della presenza che è il regno di Dio». (p. 132). Le ultime espressioni non possono avere che un senso enfatico. Le proposizioni che traducono la «tangenza dell'atto di fede all'Assoluto » sono talmente poco il regno di Dio che possono essere persino considerate false. Per il Breton non c'è contraddizione in questa proposizione: « Epimenide

il credente dice che tutte le asserzioni dei credenti sono false ».

Il famoso paradosso del mentitore non è un paradosso se sono i credenti (e non i Cretesi) ad essere considerati menzogneri. Il giudizio riflesso (Epimenide il credente dice che) demistifica per Breton il giudizio assertorio (tutte le asserzioni dei credenti sono false). E ciò perché « ogni proposizione sull'Assoluto mette in opera dei predicati che non sono e non possono essere in situazione. Il conflitto necessario delle rappresentazioni ci avverte di una incompatibilità più profonda » (p. 114). Ciò significa dunque che nessuna affermazione positiva, dogmatica o teologica (ogni distinzione è qui abbandonata), può essere considerata privilegiata per rispetto a nessun'altra.

Esse si riconducono ad una dimensione immanente, una posizione storica del soggetto, che non implica direttamente né l'atto di pura presenza del soggetto a se stesso né il mistero divino. La fede e la trascendenza rimangono ineffabili e perciò indefinitamente connotabili.

Non resta dunque più niente della teologia affermativa: non è possibile affermazione quando è escluso che possa esistere negazione. La ricerca del Breton filosofo non si è però limitata a questa constatazione della povertà della teologia. Egli ha elaborato uno schema filosofico dell'atto di autotrascendimento (la « causalità di sé per sé») che egli vede come la struttura dello stesso atto di fede. Tale struttura consiste in tre tipi di operazione: identica, transitiva, ed inversa. L'operazione identica è la presenza di sé a se stesso: tale presenza comporta una dualità, ed è tale dualità che viene espressa nella operazione transitiva, che è « mondificante » (dal tedesco *welten*) che è cioè realizzazione di sé, nel senso di esteriorizzazione di sé. Il terzo momento è il ritorno critico all'unità originaria, ma conservando tuttavia la modificazione, ricondotta e ripensata in funzione dell'identità.

Abbiamo così il ritorno a uno schema idealistico: tutta la realtà è ricondotta alla dinamica del soggetto trascendentale. Anche l'oggetto religioso è riportato a questo processo soggettivo. L'autore vede nella figura storica del cristianesimo la ripetizione di questo processo trascendentale. Così l'ortodossia greco-slava rappresenterebbe la presenza dell'atto di fede a se stesso, il cattolicesimo romano il momento mondificante, l'operazione transitiva; il protestantesimo sarebbe l'operazione inversa per rispetto a quella transitoria, cioè la riunificazione critica della mondificazione alla presenza. Ciò è espresso in un saggio del '68 qui riprodotto con il titolo di «Libertà della fede ».

Questo saggio e la *post-face* sono particolarmente illuminanti. Breton ha risolto le difficoltà della teologia in una filosofia del soggetto trascendentale: l'atto di fede e l'atto di autocausalità coincidono. Così la fede viene ricondotta di fatto alla filosofia, i suoi contenuti storici vengono inclusi in categorie trascendentali.

La teologia negativa è servita come strumento critico della proposizione teologica: l'ineffabile della teologia apofatica è stato poi alla fine ricondotto al soggetto trascendentale dell'idealismo tedesco.

La natura aborre dal vuoto. Per questo quando l'apofatismo viene radicalizzato, e Dio posto come inattingibile in tutte le proposizioni, questo procedimento viene posto in atto da un filosofo, si può esser certi che ci si trova di fronte ad una posizione di transito. La filosofia recupera il bene che la teologia abbandona.

**G. B. B.**

# RICEVUTI

Adorno Frenkel-Brunswik - Levison - Sanford: « La personalità autoritaria » - Introduzione di G. Jervis, traduzione di V. Gilardoni, due volumi, Comunità, Milano 1973, pp. 692-660.

Antonio M. Lozza: « Il grande appello del Vaticano secondo » - Marietti, Torino 1972, pp. 183.

Franco Molinari: « I tabù della storia della Chiesa moderna » - Marietti, Torino 1973, pp. 195.

Karl Jaspers: « La fede filosofica » - A cura di U. Galimberti, Marietti, Torino 1973, pp. 184.

Giovanni Battista Guzzetti: « L'impresa moderna » (Chiesa ed economia) - Marietti, Torino 1973, pp. 165.

Epiteto: « Il manuale » - A cura di S. Arcoleo, Marietti, Torino 1973, pp. 97.

Ranlero Cantalamessa: « La Pasqua della nostra salvezza » - Marietti, Torino 1972, pp. 238.

Annemarie Ohler: « Elementi mitologici dell'Antico Testamento » - Marietti, Torino 970, pp. 237.

Alessandro Manzoni: « Osservazioni sulla morale cattolica » - A cura di R. Amerio, in tre volumi, Ricciardi, Napoli 1966, pp. 166 - 580 - 424.

Michele Federico Sciacca: « L'ora di Cristo » - Marzorati, Milano 1973, pp. 330.

Michele Federico Sciacca: « Pagine di pedagogia e di didattica » - Marzorati, Milano 1973, pp. 277.

Jules Lebreton: « Il discorso tra fede popolare e teologia dotta » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 96.

Vine Deloria: « Custer è morto per i nostri peccati » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 246.

Ulf Gudmunson: « Lotta di liberazione in Irlanda: tra cronaca e storia » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 236.

Christos Yannaras: « Ignoranza e conoscenza di Dio » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 101.

Rudolf Schnackenburg: « La Chiesa nel Nuovo Testamento » - Jaca Book, Milano 1973, pp. 172.

Gianfranco Dalmasso: « Il luogo dell'ideologia » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 202.

Norodom Sihanouk: « La mia guerra con la Cia » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 314.

Max Delespesse: « La posta in gioco: l'identità del cristiani » - Jaca Book, Milano 1973, pp. 158.

Claude Trensmontant: « L'intelligenza di fronte a Dio » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 112.

Nicola Zitara: « Il proletariato esterno » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 132.

Rocco Buttiglione: « Avvenimento cristiano e fenomeno rivoluzionario » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 84.

Origene: « Il mondo, Cristo e la Chiesa » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 268.

Hugo Rahner: « Mater Ecclesia » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 150.

« Terra nuova sotto la stella rossa » (Undici documenti del Samizdat religioso) - Jaca Milano 1971, pp. 230.

Louis Rétif: « Scaricatore di porto e prete » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 159.

Giovanni Codevilla: « Stato e Chiesa nell'Unione Sovietica » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 311.

Marie-Dominique Chenu: « La teologia nel Medio Evo » - Jaca Book, Milano 1972, pp. 432.

Gregorio di Nazianzo: « Teologia e Chiesa » - Jaca Book, Milano 1971, pp. 150.

Juan Aguilra Derpich: « L'esperimento militare in Perù » - Jaca Book, Milano 1971, pp. 293.

André Roux: « Il Vangelo nella foresta » (Nascita di una chiesa nell'Africa nera) - Jaca Book, Milano 1971 pp. 177.

Nicos Poulantzas: « Fascismo e dittatura » (La terza Internazionale di fronte al fascismo) - Jaca Book, Milano 1971, pp. 375.

C. Tales: « La Comune del 1871 » - Jaca Book, Milano 1971, pp. 203.

Marie-Dominique Philippe: « La teologia come scienza » - Jaca Book, Milano 1971, pp. 124.

Autori Vari: « Dal profondo » (Undici saggi sulla rivoluzione russa) - Jaca Book, Milano 1971, pp. 307.

Dietrich Wiederkehr: « Ciò che deve rimanere unito » - Jaca Book, Milano 1971, pp. 71.

Heinz Zahrnt: « Il tempo dell'attesa » - Coines, Roma 1973, pp. 194.

Edouard Limbos: « Animazione dei gruppi nel tempo libero » - Coines, Roma 1973, pp. 197.

Autori vari: « A che ti serve il tuo Dio? » - Coines, Roma 1973, pp. 95.

Daniel Chauvey: «L'autogestione un'utopia?» - Introduzione di P. Carniti, Coines, Roma 1973, pp. 214.

Pascal Jardin: « La mia infanzia a Vichy » - Coines, Roma 1973, pp. 139.

Battista Mondin: « Speranza, salvezza, infallibilità » - Coines, Roma, 1972, pp. 214.

**Bernard Lambert:** « I contadini e la lotta di classe » - Coines, Roma 1972, pp. 153.

**Daniel Olivier:** « Il processo di Lutero » - Coines, Roma 1972, pp. 189.

**Arlette Bourcier:** « Lo specchio dei genitori » - Coines, Roma 1972, pp. 137.

**Autori vari:** « Educazione per l'uomo di domani » - Coines, Roma 1972, pp. 97.

**Jean Connetable:** « Chiesa sapraI amare » - Coines, Roma 1972, pp. 164.

**Angelo Schwarz:** « Taizè, una parabola di Chiesa » - Coines, Roma 1972, pp. 70.

**Jules Gritti:** « L'attualità » (Un'interpretazione cristiana) - Coines, Roma 1972, pp. 139.

**Autori vari:** « Il popolo di Dio » - Coines, Roma 1972, pp. 265.

**Livio Zanotti:** « Il golpe al potere » (Il neomilitarismo sudamericano) - Coines, Roma 1972, pp. 172.

**Anna Riva:** « Famiglia e scuola » - Coines, Roma 1972, pp. 151.

**Paolo S. Colbi:** « Cristianesimo in terra santa » - Coines, Roma 1972, pp. 222.

**Tarcisio Stramare:** « Figlio di Giuseppe da Nazaret » - Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1973, pp. 111.

**Giovanni Marinelli:** « Il magistero » - Istituto Padano Arti Graviche, Rovigo 1972, pp. 247.

**Francesco Spadafora:** « L'Eucarestia nella sacra Scrittura » - Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1971, pp. 240.

**Giorgio D'Avack:** « Oltre la speranza » - Istituto Padano Arti Grafiche, Rovigo 1971, pp. 224.

**Piero Gheddo:** « Dove va la Cina? » - Editrice Missionaria Italiana, Milano 1972, pp. 112.

**Piero Gheddo - Ernesto Tealdo:** « La giustizia nel mondo » - Mani Tese, Milano 1972, pp. 58.

**Vttorio Morero:** « La Chiesa "difficile" di Paolo VI » (Dieci anni di una Chiesa in cammino) - Massimo, Milano 1972, pp. 373.

« La terza pagina de "Il Popolo" (1923-1925) » (Cattolici democratici e clerico fascisti) - Cinque Lune, Roma 1973, pp. 451.

**Autori vari:** « La vita nella fede » - Teresianum, Roma 1972, pp. 204.

**Bruno Sulmona:** « Discorso religioso e discorso ateo » - Teresianum, Roma 1971, pp. 125.

**Francesco Geremia:** « I primi due capitoli della "Lumen gentium" » - Marianum, Roma 1971, pp. 168.

**Domenico Caloyeras:** « La scuola di Maria del Rosario » - Centro Nazionale del Rosario, Roma 1972, pp. 286.

**Autori vari:** « Piero Malvestiti » - Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 314.

**Pietro Conte:** « Chiesa e primato nelle lettere dei papi del secolo settimo » - Vita e Pensiero, Milano 1971, pp. 586.

**Alessandro Ghisalberti:** « Guglielmo d'Ockam » - Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 283.

**Umberto Regina:** « Heidegger, dal nichilismo alla dignità dell'uomo » - Vita e Pensiero, Milano 1970, pp. 416.

**Sebastian Aquilar:** « Antropologia de la fe cristiana » - Siguente, Salamanca 1973, pp. 346.

**Olegario Gonzales de Cardenal:** « Elogia de la encina » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 553.

**Pablo VI:** « Siervo del pueblo » (Reflexiones y discursos sobre el sacerdocio ministerial) - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 440.

**Heinrich Fies:** « Un veto a la fe » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 246.

**Jules Girardi:** « Amor cristiano y lucha de clases » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 102.

**Manuel Useros:** « Cristianos en la vida potica » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 223.

**René Latourelle:** « Cristo y la Iglesia signos de salvacion » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 369.

**Edward Schillebeeckx:** « La mision de la Iglesia » - Sigueme, Salamanca 1971, pp. 521.

« Fe cristiana y cambio social en America latina » (Encuentro de El Escorial, 1972) - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 390 + 263.

« La educacion de la fe in los adolescentes » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 192.

« Teologia de la renovacion » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 400.

**Gerhard von Rad:** « Theologia del Antiguo Testamento » - Sigueme, Salamanca 1973, pp. 542.

**José P. Miranda:** « Marx y la Biblia » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 329.

**Gustavo Gutierrez:** « Teologia de la liberacion » - Sigueme, Salamanca 1972, pp. 388.

**Friedrich Gogarten:** « La questione su Dio ». Traduzione e introduzione di G. Penzo, Queriniana, Brescia 1971, pp. 209.

**Maurizio Flick - Zoltan Alszeghy:** « Il peccato originale » - Queriniana, Brescia 1972, pp. 374.

**Giovanni Laconi:** « La Chiesa cattolica come ordinamento giuridico nell'insegnamento universitario italiano dopo la Conciliazione » - Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1971, pp. 95.

# POSTILLE

JACQUES MARITAIN — *La figura di Jacques Maritain riveste senza dubbio un'importanza singolare per la Chiesa nell'arco di tempo che va dalla crisi della* Action Française *al secondo concilio Vaticano. I mutamenti che hanno avuto corso nella vita della Chiesa cattolica in questo periodo sono tali che non è facile valutare il ruolo che personalità eminenti come quella di Jacques Maritain hanno svolto in essa. Suona desueto ricordare il tomismo di Maritain, quando, non solo il tomismo, ma lo stesso filosofare, hanno perso nella cultura ecclesiastica il loro precedente statuto. Ne è facile rievocare il singolare ruolo di mediazione che Maritain ha svolto tra la teologia e la cultura in questo tempo, in cui la teologia sembra perdere la sua identità e aprirsi indistintamente a tutti i pensieri. Maritain fu un maestro per le due generazioni, eppure oggi il suo pensiero non è più un'influenza culturale attuale, egli sembra appartenere per sempre alla Chiesa il cui ciclo storico si chiude sul finire degli anni '50.*

*Egli come filosofo e come teologo viene dalla scuola domenicana tradizionale: il suo pensiero si fonda sul principio dell'unità di teologia e di filosofia pur nella distinzione degli oggetti formali e dei metodi. Tale unità e tale distinzione sono il presupposto dell'unità del sapere. La filosofia appare come il linguaggio unitario che sa riconoscere la specificità dei diversi linguaggi e rendere così comparabili delle discipline, che altrimenti sembrerebbero contraddittorie.*

*Forse nessuna opera è così significativa del pensiero di Maritain su questo punto quanto* Les degrés du savoir. *In quest'opera, oggi dimenticata, la distinzione degli oggetti formali, armoniosamente relazionati e gerarchizzati, dall'empiria alla mistica, offre un nuovo esempio di una tradizione di pensiero che ha il suo modello nel commento di Tommaso* In Boethium De Trinitate.

*Le opere di metafisica in senso stretto sono rare:* Sept leçons sur l'être *e il* Court traité sur l'être et sur l'existant *sono l'eccezione nella produzione di Maritain. Il suo interesse non è stato quello di costruire un sistema metafisico, ma piuttosto di usare la metafisica come un criterio di discernimento dei problemi e dei metodi, di porla a servizio di un processo di cultura.*

*Il suo talento era di scorgere il problema dell'essere in tutti i problemi determinati, di cercare così l'essenza oltre il fenomeno, e di distinguere i tipi di conoscenza filosofica dai tipi di conoscenza fenomenica. L'epistemologia è stata per lui la via alla filosofia delle scienze. La filosofia delle scienze è stata per lui un interesse costante: basti ricordare* La philosophie de la nature, Science et sagesse *e, infine,* Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle.

*Maritain era profondamente convinto della necessità di una filosofia della natura che mediasse tra le scienze dei fenomeni e la metafisica: «Elle accorde, mediatrice indispensable, le monde des sciences particulières, qui lui est enferieur, au monde de la sagesse métaphisique, qui la domine»* (Philosophie de la nature, *Téqui, p. 146).*

*Maritain non è stato, in questa materia, un innovatore. Le categorie di cui egli si serve per entrare in contatto con le correnti culturali e con i problemi del proprio tempo, sono quelle della tradizione tomista. La scienza e la filosofia sono ancora distinte con le* rationes formales objecti (entitas in metaphysica, quantitas in mathematica, mobilitas in philosophia naturali) *che derivano dal testo di Tommaso citato, che Cajetano espone ampiamente. Maritain non voleva essere creatore di filosofia, ma il portatore di una tradizione filosofica: il suo desiderio era quello di mostrare che esisteva una filosofia perenne, (quella che si esprimeva nell'aristotelico-tomismo) e che essa, senza variare i propri principi, poteva comprendere i nuovi problemi.*

*La vocazione di Maritain filosofo è quella di essere il filosofo di una tradizione, di mettere la tradizione in dialogo e a servizio di tutti i problemi che nascono dalla dinamica della cultura. Il maggior impegno in questo senso Maritain lo esercita negli anni '20 e negli anni '30. Attorno a* Les degrés du savoir *si concentrano tutte le altre opere che tendono alla unificazione sistematica del sapere secondo la filosofia perenne: gli anni '30 sono il momento del massimo tentativo di sintesi culturale e di esercizio filosofico di Maritain.*

*Questo interesse non verrà mai meno in lui: nei suoi anni più tardi si interessa filosoficamente dei problemi posti dall'evoluzionismo. La sua prefazione al libro recente del padre Nicolas sull'evoluzione è forse il suo ultimo scritto. Ma è però vero che la lotta per l'unità della cultura, per la filosofia della natura, per la mediazione filosofica tra metafisica e scienze della natura, appaiono temi meno ricorrenti nei suoi scritti. Maritain avverte la disgregazione della scuola domenicana, che è già sensibile all'inizio degli anni quaranta in Francia. Già da quel momento i domenicani francesi si riconoscono, in prospettiva, più in storici della teologia, come i padri Chenu e Congar, le future* vedettes *conciliari e postconciliari, che in metafisici o in filosofi della natura. Probabilmente avviene qui lo sradicamento di Maritain dalla sua terra di elezione, la tradizione tomista domenicana, di cui egli avverte, crediamo, l'inizio dello sfaldamento.*

*Da allora Maritain non risiederà più a Parigi. Dopo gli anni dell'ambasciata francese presso la Santa Sede, egli si trasferisce in America e insegna nelle università americane. Quasi istintivamente, abbandona il progetto dell'unità del sapere e accetta una « riduzione » al settore umanistico: alla filosofia della politica, della storia, dell'arte, dell'educazione. Sono i temi che la divisione della cultura, in cultura umanistica e cultura scientifica (la dicotomia della cultura che Maritain ha sempre combattuto), impone e riconosce a un filosofo. Maritain è ora « solo », nel senso che egli non è più l'intellettuale organico di una scuola e di una tradizione, come egli ha voluto essere, ma è semplicemente un intellettuale: ufficiale, stimato, riconosciuto, ma solitario. Egli non parla più in nome di una tradizione, non è più la voce di un corpo di pensiero espresso in una istituzione. Egli, non più sorretto dalla grande scuola domenicana, non riesce a mantenere vive le sintesi e le speranze degli anni '30. In certo modo, egli vive anticipatamente la crisi della Chiesa post-conciliare.*

*Maritain ottiene tuttavia una risonanza mondiale proprio nel periodo post-bellico e proprio per il suo pensiero politico. In* Humanisme intégral, *egli ha tentato una strada il cui effetto indiretto è quello di offrire una*

*via regale di conciliazione tra il cristianesimo e la politica moderna, dal liberalismo al socialismo, attraverso la democrazia.*

*E' in realtà piuttosto improprio considerare Maritain il teorico delle democrazie cristiane, egli che le ha così vivacemente criticate.* Humanisme intégral *è un'utopia, l'utopia della « nuova cristianità ». Maritain ha conosciuto Péguy, rievocatore della cristianità, ed è stato influenzato dal suo pensiero: ha cercato di dare una definizione di cristianità, che pone in luce, per rispetto a quella di Péguy, maggiormente la cultura e le istituzioni (per Péguy la cristianità era soprattutto la vita cristiana del popolo). Sollecitato dalla speranza, la virtù cara a Péguy, ha ritenuto che la cristianità potesse nascere in una nuova forma, una forma in cui la grazia fosse così trasfusa nella natura che l'uomo potesse vedere Dio nell'altro uomo. Così le dimensioni istituzionali e simboliche iniziavano a « deperire », la vita sociale poteva appropriarsi qualcosa della libertà dello spirito; la dimensione pedagogica, legale, in ultima analisi, coercitiva della vita sociale poteva perdere in spessore. In un tal contesto il pluralismo diveniva possibile perché esso si situava in un contesto di alta spiritualità, era un pluralismo fondato sul riferimento alla dimensione trascendente dell'uomo, quello di immagine di Dio.*

*Tali concetti furono, sotto la pressione dei fatti conseguiti alla seconda guerra mondiale, separati dal loro contesto utopiano e divennero strumenti di apologia della democrazia di tipo occidentale, e della cultura che la sosteneva. E' sotto questo aspetto che Maritain, come filosofo della politica, è divenuto l'ideologo delle democrazie cristiane. Egli offriva, infatti, l'idea di una cooperazione politica dei cattolici con i non-cattolici fondata su motivazioni esclusivamente politiche e diretta perciò, in concreto, dal laicato. Ciò seguiva alla distinzione tra Chiesa e cristianità, e al fatto che la « nuova cristianità » era stata delineata con criteri in concreto « antropocentrici ».*

*L'utopia dell'umanesimo integrale poteva anticipare la prassi, e fornire dei criteri concreti di scelte e di azione. Poteva divenire ideologia. In questo senso l'autonomia del laicato, l'autonomia del partito cristiano, la laicità della politica, tutte queste tesi che dovevano divenire la forma delle ideologie politiche dei cattolici a partire dagli anni '40 (sino a che non avrebbero trovato concorrenza nella teologia politica degli anni '70) erano contenute in* Humanisme intégral *in forma utopiana. Né la forma utopiana era di scarso peso: essa consentiva di superare la dottrina della «tesi» e dell'«ipotesi», di abbandonare l'idea che la religiosità della vita pubblica fosse un criterio distintivo della cristianità, e di dare infine ad un'azione puramente laica e secolare un significato cristiano.*

*Nella « nuova cristianità » la grazia diveniva come intrinseca alla natura, la qualificava così profondamente da permettere un certo superamento della religione, o almeno del linguaggio religioso. La critica del « teocentrismo » pone così nell'utopia maritainiana la distinzione tra grazia e religione, che è una mediazione essenziale per la teologia della secolarizzazione. Ma ciò è accaduto anche a un teologo così poco secolarista come Barth. La sua distinzione tra fede e religione è stata uno dei termini che hanno consentito la formazione della teologia secolaristica nel mondo protestante.*

*Gli scritti politici di Maritain successivi ad* Humanisme intégral *(se*

*escludiamo quelli legati alle circostanze della guerra) seguono due direzioni. Per un verso essi divengono una apologia del modello costituzionale e politico americano, cioè un uso ideologico dell'utopia della « nuova cristianità »: per un altro lato, essi si incontrano sulla ricerca di una nuova tecnica di azione politica, fondata sul primato dei mezzi spirituali, sul modello della lotta di Gandhi.*

*La meditazione sul problema ebraico consente di dare una nuova prospettiva all'utopia maritainiana: la conversione di Israele è vista come una condizione per la pienezza storica dell'uomo e del mondo. La nuova cristianità, il nuovo tempo di civiltà cristiana « mieux reussi que le Moyen-Age », suppone la reintegrazione d'Israele nella Chiesa.*

*L'idea utopiana della pienezza storica continua ad essere viva nello spirito di Maritain. Ma la sua utopia non è legata, come le utopie socialiste o totalitarie, alla realizzazione di una perfetta macchina sociale: essa è soprattutto la spiritualizzazione dei mezzi di azione sociale. Forse nulla ci indica meglio il carattere della nuova cristianità, quale appare al Maritain degli anni '50, come il saggio* On the philosophy of history *del 1957. Delle leggi dinamiche della storia, che la configurano come un progresso, egli sottolinea in particolare quella della « superiorità dei mezzi temporali poveri sui mezzi temporali ricchi per chi vuole raggiungere un fine spirituale » e quello della « superiorità dei mezzi spirituali di lotta temporale sui mezzi carnali ». La sua simpatia per i « Petits frères » del padre Voillaume e per i metodi gandhiani di lotta politica appaiono legati alla medesima prospettiva storica.*

*Maritain è, da un lato, colui che ha tentato di unificare attorno alle categorie dell'aristotelico-tomismo la cultura e la scienza moderna: dall'altro colui che ha cercato di delineare una nuova utopia cristiana e di costruire una politica fondata su di essa. Ambedue queste prospettive potrebbero essere definite come integraliste nel senso oggi corrente. Maritain è stato raramente toccato da questa accusa, soprattutto perché egli ha svolto una funzione ideologica per rispetto alle democrazie cristiane ed al cristianesimo democratico. Ma questa dimensione della sua presenza non è quella che egli ha riconosciuto come più autentica. La sua funzione ideologica ha naturalmente un suo condizionamento temporale: Maritain ha vissuto abbastanza a lungo per vedere la fine del suo ruolo di ideologo.*

*Vi è infine un terzo Maritain: quello dei « Petits frères », il Maritain delle ultime opere che hanno carattere teologico. Maritain ha riconosciuto nei « Petits frères » il punto in cui il suo messaggio per la nuova cristianità aveva raggiunto una densità storica: qui egli si trovava certamente dinanzi alla scelta dei mezzi poveri per raggiungere dei fini spirituali. In tutta la Chiesa, egli non poteva riconoscersi in nessuna espressone politica: non nei partiti democristiani, mondanizzati grazie all'autonomia rivendicata ed ottenuta, non nei gruppi del dissenso e della contestazione, che amavano i « mezzi carnali di lotta ». Né egli poteva riconoscersi in Israele, nello Stato sionista da lui salutato con amore, ma che diveniva ora un rilevante esempio di « uso dei mezzi carnali ».*

*Il teorico della « nuova cristianità » non poteva vedere attorno a sé che segni oscuri. Ma il segno più oscuro era la terribile crisi in cui scende-*

*va la Chiesa, e di cui era chiamato a portare il peso proprio un uomo che lo riconosceva come maestro di pensiero, papa Paolo VI. Maritain aveva distinto tra Chiesa e cristianità, ed aveva visto la trascendenza della Chiesa sulla storia come una condizione della possibilità stessa della cristianità, e della nuova cristianità. Gli ultimi scritti non furono più rivolti alla cultura o alla politica, non furono più messaggi per la nuova cristianità, furono polemica e dialogo con i teologi per la salvezza della Chiesa. Il suo libro* De l'Eglise du Christ *è in particolare una difesa della « autonomia » della Chiesa dalla storia. Il filosofo si trova in certo modo agli antipodi di* Humanisme intégral. *L'autonomia della Chiesa è stata difesa dal Maritain mediante la singolare dottrina di una personalità della Chiesa non in senso analogico, ma una personalità « vera » e « ontologica ». Abbiamo già sottolineato le difficoltà che questa concezione presenta (cfr.* Renovatio, *1971, n. 3, pp. 265-267). La teoria dice però quali sono le preoccupazioni di Maritain nel '70: difendere l'autonomia della Chiesa per rispetto alla storia, garantire il ruolo della istituzione, della gerarchia, dei sacramenti di fronte al secolarismo.*

*Maritain ha dunque vissuto come pochi la vicenda della Chiesa, dagli anni '20 agli anni '70. Non troviamo in lui i difetti umani e le asprezze di Péguy o di Bernanos: nemmeno però il loro visibile carisma, la loro esemplare rottura con il secolo, la loro assoluta non mondanità. Péguy e Bernanos hanno vissuto ai margini della vita ecclesiastica, Maritain vi ha ricevuto tutti gli onori. In lui però vi è più di un intellettuale, di un ideologo, di un uomo di successo, anche se a lui, pur convertito da Bloy, queste cose non sono mancate.*

*Ora quasi nulla sembra sopravvivere della sua opera. Ma è certo che in essa sono passati problemi, ricerche, desideri che la Chiesa non potrà riconoscere per suoi. Vi sono pensatori che « perdono » il tempo cui appartengono e si ritrovano nel tempo che non passa: altri che hanno il loro destino nell'aiutare un tempo a ricercarsi e ad esprimersi. Maritain appartiene a questo secondo tipo: ma ciò non significa che gli si debba una minore gratitudine, anche se essa sarà facilmente accompagnata dal dissenso e dalla ricerca di una via diversa.*

[Gianni Baget-Bozzo]

PIETER VAN DER MEER E LA VITA CONTEMPLATIVA — *Poche realtà, forse, della vita cristiana sono state nel corso dei secoli esaltate e deprezzate come la vita contemplativa. La storia della Chiesa registra al riguardo dei continui flussi e riflussi che innalzano la contemplazione, o la vita monastica in genere, alle altezze di un angelismo disincarnato, per poi precipitarle negli abissi disumanizzati di un gretto parassitismo. Oggi c'è un rifiorire di forme contemplative, tradizionali e soprattutto nuove, ma spesso si tratta di casi isolati in cui si cerca di sfuggire allo spettro della*

*istituzionalizzazione. Uno spettro, perché nulla si ha da temere da una istituzione efficiente, mentre quasi per partito preso, forse soltanto in modo irriflessivo, si pone l'uguaguaglianza: istituzione = soffocamento dello Spirito e dei suoi doni nel nostro cuore. Da qui un certo atteggiamento negativo nei confronti del passato e di certe forme che attingono le loro strutture a questo passato.*

*Ma accanto a tali critiche, che si potrebbero chiamare quasi difensive, in quanto aiutano a giustificare le* nuove *vie intraprese, oggi si concentrano anche tutte le critiche che per il passato si facevano alla vita contemplativa come tale; e queste critiche sono sostenute con argomenti di attualità desunti per lo più dalla sociologia. La vita contemplativa non soltanto sarebbe inutile e passiva secondo una prospettiva umana, rappresenterebbe pure la negazione del cristianesimo, troverebbe la sua unica giustificazione — priva di valore, però — in un'attitudine di puro compiacimento intellettuale proprio del filosofare greco. Che cosa aspettare quindi per smascherarla, scardinarla fin dalle radici, per poter raggiungere la vera libertà umana?*

*Tanti attacchi contro la vita contemplativa non suscitano scalpore. Sono frequenti, ma si limitano a propagare slogan triti che hanno perso la loro efficacia. Recentemente una massiccia offensiva contro il monachesimo e la contemplazione cristiana è stata mossa con particolare violenza da una persona che negli anni passati si era entusiasmata per la stessa vita monastica ed aveva « contagiato » tanti uomini con il suo ardore, con la foga propria dei neofiti. E' Pieter van der Meer, l'autore-editore del noto* Il paradiso bianco, *del quale è edita ora in Italia una raccolta di pensieri intitolata* La verità vi renderà liberi. *Il volume è stato pubblicato in Olanda nel 1969, un anno prima della morte e contiene vari appunti sparsi, ordinati grosso modo secondo un filone tematico. Non si tratta però di un pensiero sistematizzato e, nonostante la veneranda età dell'autore, la maggior parte di queste pagine non sembrano neppure maturate. Si leggono in questa opera per lo più non delle riflessioni, ma alcune impressioni, reazioni spontanee di un letterato che troppo spesso si lascia sconfiggere dall'amarezza. Proprio le pagine sulla, o meglio, contro la vita contemplativa, hanno un tono caustico e violento, generalizzano e semplificano tanti problemi e situazioni che ci si domanda veramente se l'autore abbia o meno avuto il tempo e la possibilità di meditare, di comprendere certi fatti, di superarli e dominarli.*

*Certe situazioni non vengono annullate con una pura recriminazione o negazione verbale, ma richiedono di essere purificate con l'impegno ed il sacrificio di ciascun monaco e religioso che deve pagare di persona. Ci si chiede ora se anche il van der Meer abbia in passato capito veramente l'essenziale della vita contemplativa, o non l'abbia piuttosto confusa con una forma di esperienza estetica; questo non tanto per le vicissitudini che hanno caratterizzato la sua vita « nomade », quanto per le prese di posizione sempre estremiste, allora pro, adesso contro la vita contemplativa. Un estremismo pieno di ribellione e rancore contro una vita che forse, più che vissuta nell'ultima fase benedettina della sua esistenza, conclusa nell'abbazia di Oosterhout, era stata sognata in gioventù ed inseguita come una chimera. Un ideale astratto che era stato confuso con la contempla-*

*zione cristiana e che ora è rifiutato nell'abbandonarsi cieco alle soluzioni materialiste, e sempre in modo assoluto. Ma non si tratta anche qui di un sogno? E' proprio vero che l'esempio del « buon samaritano » oggi è vissuto soltanto dai pagani, gli increduli, gli esiliati, i comunisti e che i religiosi contemplativi, restando a casa loro, si disinteressano dei fratelli (cfr. p. 21)? i sacerdoti cattolici sono irrimediabilmente deformati dal sistema e dai manuali (cfr. p. 22)?*

*Non esiste la Chiesa spirituale. Abbiamo tutti i nostri difetti e tutti possiamo sbagliare, ma come non è giusto dividere categoricamente l'umanità in due classi (i cristiani come i redenti, gli altri come i dannati), così non è neppure giusto invertire ora le parti. Certo, chi vive in un determinato ambiente vede bene le magagne di questo e si può illudere talora che « gli altri » stiano meglio. Ma questa spesso è e rimane un'illusione, forse anche un desiderio che tuttavia deve essere verificato nella vita concreta. Mi pare che il van der Meer, ed il rischio è per tutti, più che superare le situazioni e le esigenze della vita, le abbia trasferite in un mondo irreale sempre più distante, lasciandosi sedurre e sopraffarre dal fascino di una realtà che in parte intuiva, ma che in fin dei conti non riusciva a conoscere e tanto meno ad amare. Appunto perché, giunto al limite di un'area esistenziale (ad esempio i momenti di vita contemplativa inseriti a mo' di tassello tra le tante e varie attività editoriali e letterarie), non vi si immergeva completamente con tutto il suo essere, ma subito si protendeva verso qualche cosa di (relativamente) nuovo. Altri potrà vedere se questa novità è sempre stata un progresso, una nuova acquisizione, oppure se è stata una certa ricerca del nuovo in quanto nuovo, sconosciuto e quindi più attrattivo.*

*Nella Chiesa e nelle istituzioni contemplative si è infiltrata una forte corrente di secolarismo che fa travisare il fine di vari istituti e crea un po' dovunque malumori e incertezze (ricordo ad esempio il diffuso complesso di non essere a posto, di sentirsi in ritardo rispetto al « mondo »...). A questi si aggiunge l'inevitabile debolezza umana che contribuisce a formare ed inasprire certe situazioni negative che non si possono negare né nascondere. Ma c'è modo e modo di reagire, e direi soprattutto nella Chiesa.*

*Chi vede il male altrui non può disprezzare e rifiutare la persona che ne è la causa. Deve, in un certo senso, partecipare al « peccato » prendendo con responsabilità su di sé il dolore, nel condividere pienamente tutte le pene che la presenza di Cristo rende più acute, ma anche — in modo cristianamente paradossale — meno opprimenti. E qui non c'è posto per il risentimento, la rabbia, l'amarezza acida che sfociano nella violenza di giudizi categorici. Soltanto l'amore, vissuto nel silenzio e nella sofferenza, può redimere.*

*A parte il tono, anche il contenuto di certe frasi del van der Meer è insostenibile. Per quanto riguarda la vita contemplativa — tralasciamo altri importanti punti del volume che meriterebbero di essere precisati e rettificati — sembra che l'autore sia fermo ad una visione ristretta della contemplazione quale nessun «contemplativo » può accettare. Perché la contemplazione cristiana non è un immergersi in una speculazione astratta su Dio dimenticando l'uomo. Non è neppure — cosa che piace all'autore — provare soddisfazioni estetiche davanti a vari spettacoli della natura. Un nucleo*

*inalienabile della contemplazione cristiana è vedere Cristo nei fratelli, sentirlo presente nella vita concreta, sempre con lo sguardo della fede, non con l'appagamento dei sensi. Una contemplazione che porta all'azione (non all'agitazione), che a sua volta tende ad alimentarsi nella preghiera. Nella vita della Chiesa, le grandi personalità che col loro pensiero e la loro opera hanno segnato una svolta sono state persone molto attive e molto di più operanti: da Origene ad Agostino, da Bernardo a Francesco, da Charles de Foucauld a don Orione. Chi non amasse i fratelli, e tutti i fratelli, senza distinzione di caste più o meno privilegiate, non è contemplativo, ma semplicemente un illuso o un deluso. Azione e contemplazione non si escludono; si integrano piuttosto a vicenda, con una maggior accentuazione di un elemento a seconda della vocazione specifica di ciascuno. E' per questo che ci sono dei contemplativi nel mondo, e per questo è giustificata pure la contemplazione più radicale del chiostro fino alla quasi assolutizzazione dell'elemento verticale nell'eremitismo. Ma un eremita che non vivesse le vicissitudini dei fratelli e non le facesse confluire nella sua preghiera, sarebbe piuttosto un bonzo che non un monaco cristiano. E questo senza negare affatto i momenti di contemplazione che si realizzano fuori delle categorie logiche e sensibili.*

*Quello che conta è l'amore che uno accoglie nel proprio cuore dal seno della Trinità per poi riversarlo nuovamente a lode di Dio e per il bene dei fratelli. Un amore che non si può e non si deve misurare dall'azione esterna, talora ambigua perché le può mancare facilmente un'anima interiore. Chi ama non ha bisogno di prove, e sentirà pure inadeguate tutte le espressioni di questo suo amore. Perciò non dovrebbe curarsi tanto delle eventuali recriminazioni che possono essergli rivolte dall'esterno. Esse possono suscitare in lui qualche dispiacere, ma non devono « distrarlo » dalla sua vita di amore.*

*L'incertezza sulla validità della vita contemplativa può svelare l'illusione di aver amato Dio nella ricerca reale del proprio interesse e comodo, e può anche stimolare la tentazione di coprire con le attività esterne un grande vuoto interiore. Dico questo anche perché, a un certo punto, sembra che il van der Meer si sia sentito ingannato dall'istituzione monastica che gli dava troppo poco. Ed in realtà essa può dare ben poco, sotto certi aspetti. Lo sforzo della vita contemplativa spetta soprattutto al singolo, che deve cercare l'essenziale nel luogo giusto: Cristo nel proprio cuore ed in quello dei fratelli. Sbagliando indirizzo, per così dire, è certo che tutto o quasi perde senso, sembra davvero inutile. L'istituzione è tuttavia secolarizzata solo quando i singoli membri non lo vivono più; quando vegetano soltanto aggrappandosi a un formalismo dietro l'altro, ma non hanno più il vigore e la freschezza necessari ad imprimere un nuovo slancio vitale ed i dovuti aggiornamenti alle strutture. Di questo, il responsabile maggiore rimane sempre il singolo che non affronta con coraggio la conversione delle proprie abitudini. Il dare ora la colpa di tutti i mali all'istituzione è solo frutto di miopia più o meno grave.*

*Alcune osservazioni critiche sono riservate alla liturgia, la semplicità, la povertà dei monasteri. Problemi che certamente scottano e che devono essere risolti nella purificazione delle forme attuali, nell'edificazione di altre nuove, non certo nella distruzione di un furore cieco. A Cristo ed ai monaci*

*santi del passato, nel loro comportamento concreto, bisogna rivolgersi per vedere quale sia l'orientamento da seguire per la santificazione personale e della comunità ecclesiale. Le pagine del van der Meer — che purtroppo ho dovuto leggere con amarezza, ma di cui sconsiglio la lettura (a che pro?) — confermano che altrove ben di rado si può trovare qualche suggestione positiva che aiuti a superare le difficoltà della vita contemplativa nella Chiesa.*

[Bonifacio Baroffio]

TEOLOGIA E ATEISMO: RISPOSTA AL PADRE CORNELIO FABRO — *Il padre Fabro censurò una comunicazione, da me tenuta al quarto congresso dell'Associazione teologica italiana (Ariccia 2-5 gennaio 1971), in un articolo, globalmente critico di tale convegno, sulla rivista* Studi cattolici *(n. 140, ottobre 1972) e intitolato « Svolta antropologica della teologia? ». Peraltro, il mio testo non solo non vi era riportato, ma venivano indicati come in esso contenuti dei concetti che ne erano lontanissimi. Si diceva che avevo sostenuto l'uso di Feuerbach « per l'allestimento di un'antropologia teologica che deve spazzare via la teologia tomista fondata sulla trascendenza metafisica » (p. 669): e che avevo presentato Feuerbach come il « nuovo "Giovanni Battista" di questa teologia del tradimento » (p. 672). Il nome Giovanni Battista era scritto da Fabro in virgolette; ciò supponeva che almeno questa espressione fosse nel mio testo: non è vero, come i lettori di* Renovatio *possono verificare sul numero di luglio-settembre del 1971 di questa rivista, dove la comunicazione è stata pubblicata.*

*Le asserzioni del padre Fabro mi risultavano oggettivamente calunniose, e la cortesia del direttore di* Studi cattolici *ospitò una mia lettera in cui dichiaravo che il pensiero attribuitomi dal padre Fabro non si trovava nella mia comunicazione del congresso (cfr. n. 141, novembre 1972). Alla mia brevissima risposta il padre dedicava, poi, sulla medesima rivista un articolo su « Il neo-umanesimo ateo di Feuerbach » (n. 143, gennaio 1973).*

*L'articolo inizia col prendere atto del mio « eventuale distacco dall'infezione antropologica che sta guastando la teologia »: il che significa, però, non accettare la smentita e il suo contenuto. Tuttavia Fabro non può portare uno solo testo a prova che io abbia aderito a tale « infezione ». Egli può essere contrario a quanto ho scritto su Feuerbach, ma non può vedere nel semplice dialogo con Feuerbach la prova della contaminazione. Altrimenti, egli chiederebbe alla teologia di perdere ogni contatto con la storia del pensiero: questo contatto diventerebbe patrimonio esclusivo dei filosofi. Il dialogo non è la polemica e non è la controversia: suppone anche la ricerca dei « semi di verità » che sono nelle filosofie diverse e contrarie alla religione rivelata. Ciò fa parte del metodo della teologia. Essa include nel suo universo tutta la realtà umana in ragione e in confronto con la*

*rivelazione. Questo confronto può presentare il rischio della confusione, del cedimento, dell'eclettismo; ciò nonostante, il teologo non può ometterlo.*

*Sappiamo che solo con difficoltà la teologia vide riconosciuto questo suo diritto. Ci volle l'autorità del quarto concilio Lateranense per legittimare Pietro Lombardo contro il grande pensiero spirituale conservatore, espresso allora dalla tradizione di Gioacchino da Fiore. L'aristotelismo tomista fu condannato dalle autorità ecclesiastiche di Parigi e di Londra. Ma, alla fine, il diritto della teologia al dialogo (non certo all'eclettismo e al conformismo) è stato riconosciuto nella Chiesa.*

*Sembra strano che sia ora un filosofo a contestare tale buon diritto, tanto più un filosofo che vuole rifarsi a Tommaso, il quale ne usufruì abbondantemente. Ci viene perciò di domandarci se il Fabro critichi i teologi in nome della fede o piuttosto di un particolare assunto della propria filosofia. Poiché egli sembra curioso di conoscere (e di contestare) le mie letture, confesserò di non conoscere tutti i suoi scritti, anche se ho beneficiato di alcune sue traduzioni; conosco però la sua* Introduzione all'ateismo moderno. *Non mi meraviglio perciò di vedere che egli ritiene applicabile il principio del confronto tra teologia e filosofia al mondo antico, ma non al mondo moderno. Cito dal suo secondo articolo: il cristianesimo « ha assunto spunti e concetti fondamentali dal platonismo e neoplatonismo, dall'aristotelismo e dallo stesso stoicismo "liberandoli" dall'eventuale contesto contrario alla* Weltanschaung *del Cristianesimo mediante una più approfondita riflessione nell'ambito stesso naturale* (secundum quod "sequitur" ad principia Aristotelis ..., *dice spesso S. Tommaso). Una simile operazione di assunzione purificatrice non sembra invece possibile all'interno dell'essenza del pensiero moderno a causa della sua struttura immanentistica e quindi — a mio fermo avviso — esclusiva* per principio *della trascendenza e di qualsiasi rapporto di libertà e di dipendenza fra Dio e il mondo come fra l'uomo e Dio. Ora Feuerbach ... procede direttamente dal principio moderno dell'autonomia dell'uomo »* (Studi Cattolici, n. 143, p. 18).

*La tesi che sia da rigettare la filosofia moderna, in quanto atea, non per le sue tesi, ma per il suo stesso punto di partenza, per la sua stessa domanda, è una tesi del filosofo Fabro. Pur ammettendo che « c'è immanenza e immanenza », Fabro afferma « l'ateismo virtuale del principio di immanenza » proprio del pensiero moderno: ciò perché « nel pensiero moderno — grazie al dubbio radicale — la coscienza si fa l'inizio di se stessa, dal proprio atto di cogitare, così che l'essere esprime l'essere-in-atto della coscienza, s'identifica con il suo attuarsi e si configura a seconda del modo che viene attribuito al suo attuarsi »* (Introduzione all'ateismo moderno, *vol. II, p. 1010). Questo stesso inizio per Fabro è già ateismo: « se l'antitesi, l'opposizione onde sorge e si sostenta la dialettica, non è presente fin dal primo momento e non costituisce la struttura del medesimo — com'è nella metafisica classica — non può esserlo più se non costrettavi dall'esterno e quindi non valida »* (idem, *p. 1013). Cartesio, Malebranche, Leibniz, Vico, Rosmini sarebbero così degli atei impliciti, o non-atei solo per mancanza di consequenziarietà.*

*Verrebbe da domandarsi se anche i platonismi non rientrino nel principio di immanenza così formulato, sicché l'unica filosofia non-atea sarebbe appunto l'aristotelico-tomismo naturalmente, escluso Suarez e « buona parte*

*della Seconda Scolastica » che « ha influito sull'inizio della metafisica moderna » (ib, p. 995). Insomma, per Fabro la storia della filosofia coincide con l'ateismo quasi del tutto e la storia della filosofia moderna del tutto. E' a partire da questa posizione che egli giudica i teologi.*

*Ma può la teologia accettare l'idea di dover variare radicalmente il suo comportamento verso le filosofie, secondo che si tratti delle filosofie antiche o di quelle moderne? La sua stessa storia esclude un eccessivo ottimismo circa l'agevolezza del suo accordo con il platonismo, lo stoicismo e l'aristotelismo. L'idea platonica di mediazione e di partecipazione e il carattere immanentistico della nozione stoica di Logos sono alla radice delle grandi controversie trinitarie del secolo quarto. La difficoltà della filosofia greca a concepire l'individuale rese difficile la formulazione del concetto di persona e fu alla radice della controversia trinitaria e di quella cristologica. La lettura averroistica della psicologia aristotelica rese il problema dell'anima difficile alla Scolastica, al punto che due concili, quello di Vienna e il Laterano quarto, dovettero occuparsene. Ciò non toglie che il dialogo con il platonismo sia caratteristico di tanta parte della patristica greca e latina e quello con l'aristotelismo lo sia di tanta parte della Scolastica. Del resto la teologia è stata recentemente invitata dal secondo concilio Vaticano a un atteggiamento positivo verso le varie forme della cultura odierna. La* Gaudium et spes *afferma (c. 57) che l'agnosticismo e il fenomenismo possono essere favoriti dalla cultura odierna: ma « haec tamen infausta non necessario ex hodierna cultura sequuntur, nec nos in tentationem inducere debent, ne ejus valores positivos non agnosxamus... ». Al punto 62 la costituzione recita: « Etenim scientiarum, nec non historiae et philosophiae recentiora studia ed inventa novas suscitant quaestiones, quas sequelas pro vita quoque secumferunt et etiam a theologis novas investigationes postulant. Praeterea teologi, servatis propriis scientiae theologicae methodis et exigentiis, invitantur ut aptiorem modum doctrinam cum hominibus sui temporis communicandi semper inquirant, quia aliud ipsum est depositum fidei, seu veritates, aliud modus secundum quem enuntiantur, eodem sensu, eadem tamen sententia ».*

*Il principio perciò di escludere a priori dal dialogo, non dirò il pensiero moderno, ma i problemi del pensiero moderno, non è conforme al metodo della teologia secondo il magistero. Va inoltre detto che teologia e filosofia hanno diversi oggetti e diversi metodi: la loro differenza, forse meno avvertita in tempi passati, tende ora ad accentuarsi.*

*Il teologo ha, molto più del filosofo, il problema della storia. Fabro, come filosofo, può aver svolto il suo compito quando abbia rintracciato le radici filosofiche dell'ateismo e dimostrato la problematicità o la contraddittorietà dei loro fondamenti. Ma il teologo non ha a che fare in primo luogo con l'ateismo come teoria, ma con l'ateismo come fatto storico. Perché sia finita la cristianità e sorta la società secolarizzata, perché il mondo moderno venga dopo il mondo cristiano, è un grave problema per il cristiano e per il teologo. Péguy ha formulato con grande efficacia la domanda: perché un popolo così profondamente cristiano, così temporalmente cristiano, è divenuto moderno. A questa domanda egli ha offerto questa risposta: un evento spirituale, una catastrofe spirituale suppone una colpa spirituale, una « faute mystique »: « La règle n'a pas nourri le siècle »,*

*gli uomini di Chiesa non hanno nutrito il popolo della ricchezza della fede. Sia la domanda che la risposta appartengono alla teologia, perché appartengono alla Chiesa.*

*Il cristiano che vive nel mondo secolarizzato non può non interrogarsi sulle cause della secolarizzazione della cristianità. Proprio perché egli crede nella signoria del Cristo sulla storia, crede nella redenzione avvenuta, nello Spirito Santo effuso, non può non domandarsi perché l'ateismo di massa sia emerso per la prima volta nei Paesi cristiani dopo i secoli cristiani: e, purtroppo, dobbiamo dire oggi, nelle stesse chiese cristiane.*

*Il filosofo può considerare svolto il suo compito quando ci ha indicato i presupposti teorici dell'ateismo: il teologo ha il problema di chiedersi il perché spirituale e storico dell'ateismo, e questo implica per lui ricercare il bene nascosto in questo male, il dono nascosto in questa privazione, la grazia nascosta in questa prova. Il teologo, che deve rendere conto della verità della fede, deve ascoltare i testimoni della non-fede, e capire non solo cosa gli portano via, ma anche cosa gli offrono. Ciò non lo conduce a patteggiare con l'errore, ma a rispettare il pensiero avverso. E, in un certo modo, a farne tesoro, a usarlo per costruire una casa alla Sapienza.*

*Ciò non significa che bisogna adattare la fede alle filosofie del giorno. Il primo compito del teologo è di preservare l'identità della dottrina rivelata: ma egli può usare della ragione umana per « manifestare » la fede, secondo le parole di Tommaso, che il Fabro cita e che esprime il* proprium *della teologia come* fides quaerens intellectum. *Il teologo deve adempiere a una duplice esigenza. Da un lato, deve lasciarsi misurare dall'oggetto divino e dalla realtà teandrica che indaga; deve dimenticare tutto per lasciarsi penetrare dalle parole della Rivelazione, della Scrittura, della Tradizione, del magistero, ascoltate nella fede, non solo con la ragione o con il senso critico. Un vero teologo è* amator Dei, *deve penetrare nella realtà divina: in ciò la teologia è veramente subalterna alla visione beatifica, secondo la parola di Tommaso. Da un altro lato, egli non deve dimenticare di pensare e agire nella Chiesa e per la Chiesa del suo tempo: deve portare gli interrogativi che nascono nell'esperienza cristiana e umana del suo tempo. Deve ascoltare non la mondanità, ma la storia degli uomini, e portarla nell'interrogazione che nutre la sua ricerca. Il teologo è tanto più tale quanto più è radicato nel suo tempo, quanto più ne vive la speranza e l'oscurità: quanto più egli sa scendere, tanto più egli può salire; più sa ricevere la oscurità degli uomini nel suo cuore, più riesce a esprimere la sapienza di Dio nella sua parola. L'abito teologico suppone una maturità umana e storica, ma non è puro frutto di esperienza libraria.*

*Non è facile per il teologo adempiere al suo duplice compito: non lo è particolarmente oggi, quando la Chiesa, ancor più profondamente impegnata nel dialogo con la storia, non tutela più come per il passato il teologo dall'impatto con le realtà temporali, ma, al contrario, ve lo spinge dentro. Accettare il secondo concilio Vaticano vuol dire accettare questa difficile via.*

*Quando il padre Fabro ricorda, nel suo primo articolo su* Studi cattolici, *« la funzione ministeriale della ragione umana » verso la teologia, deve anche ricordare come sia difficile condurre la ragione umana a svolgere questo ministero. La ragione umana è sottoposta al difficile regime*

*della storia, sente su di sé il peso dell'eredità di Adamo e non accetta con facilità il giogo della fede. Ma se Fabro accetta, dunque, questo compito come proprio della teologia, perché esclude che esso possa essere svolto nei confronti del pensiero moderno e afferma che deve essere invece limitato al passato? Dovremmo dire che lo sviluppo della teologia è terminato con la fine della cristianità? Un simile pensiero è carico delle più radicali negazioni, le contiene implicitamente, perché fa della teologia la funzione di un tempo e di una società.*

*Se dunque il teologo è in condizioni difficili, egli merita certamente non indulgenza, ma rispetto. Ed è il rispetto che manca negli articoli di padre Fabro su* Studi cattolici. *Non si citano gli autori per frasi mozze, come fa il Fabro, o addirittura per ciò che non hanno detto, come è accaduto a me: non si tratta di giudicare un congresso globalmente, con un tale* jeu au massacre.

*Personalmente, sono d'accordo nel considerare inaccettabile l'antropologia filosofica di Rahner, che ha condizionato tutta la sua trattazione teologica: penso che uno dei problemi maggiori per lo sviluppo della teologia sia quello di liberarsi dalla influenza di Rahner, senza però cadere in quella di von Balthasar. La via d'uscita sta certo in una adesione più profonda al dato della tradizione, alla ricerca di tutto ciò che la rivelazione dice sull'uomo. Dubitiamo però che la crisi della teologia possa essere superata senza un profondo rinnovamento spirituale, senza una più ricca e diffusa esperienza del mistero di Dio. I pozzi del sapere umano, anche del sapere teologico, sono cisterne che non servono a dare acqua. Oggi attorno a noi la secolarizzazione pratica sostiene quella intellettuale e quella spirituale, né, umanamente, vediamo una via di soluzione. Il rinnovamento dell'esperienza di Dio è una condizione del pensare su Dio. Altrimenti, la politica, di destra, di centro o di sinistra che sia, diverrà sempre più la dimensione prevalente della Chiesa, ed una dimensione sempre più incapace di salvarla dall'irrilevanza storica.*

*Chiarita la questione di principio, la risposta al secondo articolo del padre Fabro, quello sul « Neo-umanesimo ateo di Feuerbach », merita poche osservazioni. Io ho affermato che dei teologi hanno citato Feuerbach riconoscendogli una funzione nello sviluppo della teologia. Su questo Fabro non contraddice. Egli si limita a supporre che io abbia voluto sostenere una sorta di inclusione delle tesi feuerbacchiane in teologia. Dopo di che, dopo aver messo in dubbio la mia competenza in proposito e ricordatami cortesemente la sua, mi comunica che Feuerbach è sensista ed ateo. Rispondo citando le frasi della mia comunicazione ad Ariccia, nel punto che suppongo abbia destato la critica del padre Fabro (dico suppongo perché il Fabro non ha mai riportato il mio testo): « Feuerbach finisce con il definire l'umanità come una relazione. E giunge a ciò perché in lui è nuovo e originario l'interesse antropologico, la sua tensione a porre l'uomo come oggetto del pensiero. L'antropologia come problema filosofico primario è la dimensione comunitaria dell'umano (l'umanità come relazione, il senso degli individui solo come termini della relazione). E' soprattutto questa immagine dell'umanità che potrebbe avviare e sostenere una nuova ricerca teologica sul senso trinitario dell'immagine dell'uomo, cercata non più nell'anima come tale, ma nella interezza della relazione*

*comunitaria. E' questo il "legato" di Feuerbach alla teologia »* (Renovatio, *luglio-settembre 1971, p. 380).*

*E' chiaro che qui non si tratta di accettare la filosofia di Feuerbach, ma il suo problema di una definizione ontologica dell'umanità, di una definizione che riconosca la relazione tra le persone non solo sul piano delle azioni, ma sul piano stesso dell'essere. Si tratta di usare il modello offerto dalla teologia trinitaria per comprendere la relazione fondante che unisce gli uomini oltre il tempo e lo spazio. E' su questa via che ci ha posto il concilio: « Immo Dominus Jesus, quando Patrem orat ut "omnes unum sint... sicut et nos unum sumus" (Jo, XVII, 21-22), prospectus praebens humanae rationi impervios, aliquam innuit similitudinem inter unionem personarum divinarum et unionem filiorum Dei in veritate et caritate »* (Gaudium et spes, *c. 24).*

*Avremmo potuto esporre questo problema senza fare alcun riferimento a Feuerbach. Ma, nonostante tutto, ciò non ci sarebbe sembrato né giusto né teologale.*

*Chesterton diceva che il mondo è pieno di idee cristiane impazzite. In realtà, non vi è aspetto del mondo moderno e del mondo contemporaneo che non abbia una sua radice cristiana: è dall'esplosione della cristianità che è nata la civiltà moderna, che ha realizzato la comunità mondiale. Le verità che sono dentro il mondo comtemporaneo non hanno perso le loro radici cristiane.*

*Pur oppressa, combattuta, sottoposta a un grave processo di riduzione, la Chiesa è sempre, ed è sempre di più, il fondamento della storia, la sua condizione di possibilità. Tutto ciò che matura nel mondo nasce dalla Chiesa e fruttifica per la Chiesa. E la Chiesa riceve dalle situazioni più avverse, dalle vie più lontane, il proprio bene, il frutto del seme che lo Spirito ha seminato. Nei grandi eventi della Chiesa, tristi e lieti, la storia è presente: e, nel suo modo, offre sempre i suoi doni. I nuovi pensieri che nascono nella Chiesa formalmente nulla devono ai pensieri che si muovono nel mondo. Tuttavia, realmente, storicamente, essi non sarebbero possibili senza il pensiero, l'esperienza, la sofferenza, la gioia di tutto il genere umano. Il filosofo può limitarsi a criticare gli errori di Hegel, Feuerbach, Marx, Freud, eccetera. Il teologo deve vedere qualcosa oltre gli errori, appunto perché egli contempla la storia alla luce del mistero di Dio. Egli deve scorgere anche l'invisibile punto di derivazione, di attrazione, di complicità che lega tutto ciò che è nato dopo Cristo al regno di Cristo. Un teologo, naturalmente, diremo con padre Fabro, che abbia la luce della fede, e una fede viva, ascendente, una fede che penetra nel mistero di Dio: e nella luce di Dio vede il regno di Cristo sulla storia, il Signore che regge il mondo e a cui tutti, secondo la loro miseria, servono.*

*Spero di aver convinto il padre Fabro che io non sono attaccato « all'infezione antropologica » e mi auguro che egli, nel combatterla, usi metodi migliori, e sappia tenere conto dei diversi punti di vista e delle diverse angolature dei problemi.*

[Gianni Baget-Bozzo]

I CRISTIANI E IL PROBLEMA PALESTINESE — *Dal 4 all'8 settembre dello scorso anno, partecipai alla Commissione teologica ecumenica, organizzata dalla sezione Medio Oriente del Consiglio ecumenico delle Chiese. Le riunioni furono tenute nel convento dei padri carmelitani di Aysleford, nel Kent, in Inghilterra. Io ero l'unico italiano invitato. Con me parteciparono alle riunioni, quali teologi cattolici: tre padri gesuiti americani, J. L. Rayan dell'università San Giuseppe di Beirut (Libano), S. Smith del Boston College, il quale aveva già passato vari anni a Baghdad (Irak), J. E. Huesman dell'università di Berkely (California) e di Beirut; inoltre H. Tessier allora direttore del Centro diocesano di studi in Algeri, oggi vescovo di Orano.*

*Vi erano pure convocati teologi rappresentanti delle Chiese ortodosse orientali: Anba Gregorius, vescovo copto ortodosso del Cairo; monsignor George Khodr, metropolita greco-ortodosso di Biblos e del Monte Libano, accompagnati dai loro teologi, sacerdoti e diaconi; monsignor Kenneth Cragg, vescovo anglicano dal Cairo ed ausiliare dell'arcivescovo anglicano di Gerusalemme, Appleton. Inoltre teologi protestanti, in maggior parte specializzati in sacra Scrittura, dell'Inghilterra, del Medio Oriente, degli Stati Uniti, della Francia, Svizzera, Olanda e Germania, rappresentanti il Concilio ecumenico delle Chiese di Ginevra, le Chiese luterana, riformata, e presbiteriana. La commissione avrebbe dovuto preparare un rapporto da presentarsi poi alla conferenza mondiale dei cristiani per i diritti dei palestinesi che si sarebbe tenuta dal 12 al 17 settembre, al St. Augustine College, in Canterbury (Inghilterra), alla quale parteciparono numerosi cristiani di varie nazionalità.*

*Nelle riunioni di Aysleford si è discusso, in particolare, questo problema: sino a che punto si possono accettare le rivendicazioni dello Stato d'Israele quali esigenze bibliche, quando esse vanno proprio direttamente contro la dignità di altre persone umane ed il diritto di un altro popolo a rimanere nella sua terra, dove risiede da secoli e che è, e resta, la sua patria?*

*Si volle insistere affinché il mondo occidentale cristiano si interessasse più direttamente al dramma della Palestina. Il padre gesuita Rayan, il quale già qualche mese prima aveva avuto il coraggio di presentarsi dinanzi alla commissione per gli affari esteri della Camera dei rappresentanti, in Washington, per denunziare le ingiustizie della politica americana nei riguardi del popolo palestinese, volle mettere in rilievo la situazione particolare della città di Gerusalemme (araba), dopo il 1967.*

*Appena le forze militari israeliane avevano occupata la parte della vecchia città santa, il governo israeliano immediatamente dichiarò l'annessione, non soltanto della parte araba della Gerusalemme la quale era rimasta sotto il controllo del regno giordano-hashemita, ma anche di tutto il territorio circostante. Questa unilaterale annessione fu unanimamente con-*

*dannata dall'Assemblea delle nazioni unite. Per affermare dinanzi al mondo la sua volontà « decisa e irrevocabile » di annessione e di giudaizzazione della Santa Città, il 27 giugno 1967 la Camera dei deputati* (Knesset), *il gabinetto governativo israeliano e le autorità militari d'occupazione emanarono tre decreti che modificavano la sovranità, l'amministrazione e il municipio della città araba. Il consiglio municipale regolarmente eletto dagli abitanti arabi di Gerusalemme veniva ufficialmente « soppresso », revocando l'autorità del sindaco arabo, e trasferendo alcuni impiegati arabi alla sede del municipio israeliano.*

*Le autorità militari applicarono i decreti con estremo rigore. Si impadronirono di tutte le proprietà, del mobilio, degli incartamenti appartenenti al governo giordano ed al municipio di Gerusalemme. Annetterono tutti gli enti governativi e municipali all'amministrazione israeliana; abolirono tutte le leggi giordane sostituendole con quelle israeliane, imponendo un regime militare.*

*Gli arabi di Gerusalemme e quelli della riva occidentale del Giordano protestarono contro queste misure illegali, e si rivolsero all'Organizzazione delle nazioni unite; l'Assemblea generale, con le risoluzioni del 4 luglio e del 14 luglio 1967, dichiarò queste misure israeliane senza alcun valore, chiedendo ad Israele di annullarle e di rinunciare a qualsiasi cambiamento dello* statu quo. *Ma il governo israeliano, come in casi precedenti, non ha tenuto in alcun conto le disposizioni delle Nazioni Unite, continuando sistematicamente la « giudaizzazione » di Gerusalemme araba, in aperta violazione della convenzione di Ginevra dell'agosto 1949, della quale anche lo Stato d'Israele fu firmatario. La convenzione regola il regime d'occupazione: l'articolo 53 dichiara espressamente: « E' vietato alla potenza occupante di distruggere i beni mobiliari o immobiliari appartenenti individualmente o collettivamente ai privati, allo Stato o alle collettività pubbliche... ».*

L'Osservatore romano, *in data del 22-23 marzo 1970, richiamava l'attenzione del mondo sul « soffocamento lento » che si stava operando da parte delle autorità israeliane nei riguardi delle comunità arabe, cristiana e musulmana, nella Città santa.*

*La violazione di ogni diritto umano delle popolazioni arabe palestinesi nei territori occupati continua sino ad oggi, senza che la maggior parte del mondo dei ben pensanti vi presti attenzione e protesti. Sembra che tutti siano ormai convinti della esistenza di diritti su Gerusalemme e sulla Palestina unicamente per gli ebrei, dimenticando che esiste un popolo il quale da secoli sino a pochi anni fa viveva a Gerusalemme e nella Palestina come nella sua propria patria. Questo fatto storico sembra sia completamente dimenticato, proprio in un periodo storico che esalta i diritti della persona e dei popoli, reclamando il diritto all'autodecisione dei popoli, mentre di fatto non intende riconoscerlo per i palestinesi arabi. Secondo la dichiarazione dei diritti umani (art. 13, n. 2): « Ogni uomo ha il diritto di lasciare qualsiasi paese, incluso il suo, e di ritornare alla sua propria patria ».*

*Mentre un coro di proteste continua ad elevarsi, in nome della dichiarazione, per il diritto degli ebrei della Russia ad emigrare in Israele, un totale silenzio prevale sul diritto dei rifugiati palestinesi di tornare alla loro terra natale. E ciò non ostante che le condizioni di questa massa di più di un milione di* displaced persons *permangano immutate da più di 24*

*anni, ed il loro diritto a ritornare in Palestina sia stato chiaramente ed ufficialmente riconosciuto dalle Nazioni Unite.*

*All'insistente affermazione del capo dello stato israeliano e della signora Golda Meier che il popolo palestinese non esiste, né è mai esistito, che esistono solo degli arabi che un tempo avrebbero invaso la Palestina... e costoro possono ora tornare a casa loro con gli altri arabi, o in Egitto o in Siria, o in Giordania, risponde oggi l'esasperazione dei movimenti palestinesi di liberazione: la resistenza palestinese. Qualsiasi giudizio ed attitudine si possa manifestare nei confronti della «resistenza palestinese», come lotta armata per la riconquista della propria patria, nessuno può oggi ignorare l'esistenza del popolo palestinese, il quale, se appartiene al mondo culturalmente « arabo » ha la propria individualità, per la quale non vuole essere confuso con i « giordani » né con gli « egiziani » né con i « siriani ». Esiste un popolo palestinese, un nazionalismo palestinese e, quindi, dei diritti umani inalienabili dei palestinesi.*

*All'esposto chiaro del padre Rayan, seguirono altre comunicazioni.*

*Il pastore Fuad Bahnan, palestinese e nativo di Gerusalemme, attualmente direttore dell'ufficio ecumenico d'informazione del Consiglio delle Chiese del Medio Oriente, parlò del dramma per la sistematica « giudaizzazione della Gerusalemme araba ». I gerosolimitani arabi, cristiani e musulmani, hanno il diritto di amare la loro città Gerusalemme alla quale sono particolarmente attaccati, e che chiamano* Al-Quds: *« la Santa ». Essi, cristiani e musulmani, risentono come la più grave offesa ai loro diritti di cittadini gerosolimitani la « giudaizzazione » sistematica » della loro città, iniziatasi il 7 giugno 1967, in violazione delle leggi umane e civili e delle convenzioni internazionali. Mise in rilievo la sistematica e graduale distruzione da parte delle autorità israeliane di ogni carattere « arabo » di Gerusalemme. Nello spazio di un mese sparirono 135 case nelle quali vivevano 650 persone, nel quartiere di « al-Maghariba », due moschee, una fabbrica di plastica nella quale lavoravano oltre 200 operai; distruzione di più di 200 case e botteghe situate nella* « no man's land ». In forza della legge *israeliana, già in vigore sino dal 1950 sui beni degli assenti, il governo israeliano si è arrogato il diritto di appropriarsi di tutti i beni mobili ed immobili dei palestinesi residenti nei territori occupati dopo il giugno 1967 e che avevano lasciato al momento della guerra le loro proprietà. Si è fatto di tutto per «giudaizzare» Gerusalemme, isolandola dagli altri territori arabi occupati; mentre tutto intorno, su terreni in grande parte requisiti* manu militari *od espropriati per forza ai palestinesi, si stanno innalzando moderni edifici per installarvi nuovi emigrati ebrei. L'ordinamento amministrativo, quello scolastico e giudiziario ed economico della Santa Città, la Gerusalemme araba, e dei territori occupati, sono stati « giudaizzati ». I palestinesi che hanno protestato per questa inumana ed ingiustificata violazione dei loro diritti sono stati arrestati o espulsi sotto l'accusa di « disturbatori dell'ordine pubblico e nemici dello Stato », rifiutandosi, per amore alla loro Patria e per dignità personale, di collaborare con il « nemico occupante ».*

*Altrettanto incisivi furono gli interventi del vescovo greco ortodosso del Monte Libano, Khodr, e del vescovo anglicano Kenneth Cragg. Alla fine dei lavori la commissione teologica inviò il suo rapporto alla conferenza*

*mondiale dei cristiani per la Palestina che si tenne a Canterbury dal 12 al 17 settembre. Nel rapporto, la commissione insisteva che il problema palestinese era prima di tutto un problema politico che avrebbe dovuto essere risolto sulla base di una analisi politica e storica, come tutti gli altri grandi conflitti del tempo presente.*

*Tuttavia non si poteva evitare di situare il problema sul « piano teologico », proprio perché i cristiani togliessero tutta l'ambiguità che la propaganda sionista ha introdotto nel vocabolario cristiano e nell'esegesi biblica (la « terra promessa », la schiavitù dell'Egitto, il popolo eletto, il regno messianico, eccetera). Occorre inoltre rispondere ai tentativi sionisti i quali vogliono fare del riconoscimento dello Stato d'Israele il presupposto per il dialogo ebreo-cristiano; in questo la Santa Sede, che vuole il dialogo, mostra con la sua attitudine che non si deve legare il dialogo al riconoscimento dello Stato d'Israele. Al tempo stesso si deve eliminare dalla predicazione cristiana tutto ciò che potrebbe servire di fondamento ad un qualsiasi «razzismo». La commissione constatava inoltre che i nostri fratelli palestinesi cristiani e musulmani (ed anche ebrei non-sionisti) chiedono alle Chiese cristiane di non essere solidali con le interpretazioni « sioniste » della Bibbia. I cristiani del Medio Oriente in genere, e quelli palestinesi particolarmente, sono disturbati nella loro fede e colpiti nei loro sentimenti più profondi, per l'attitudine equivoca di molti cristiani occidentali. Per queste ragioni, pure riconoscendo il carattere fondamentalmente « politico » del problema palestinese, essi devono rispondere sul piano teologico a coloro che credono potere sostenere le strutture sioniste con argomenti biblici.*

*In uno speciale appello ai « fratelli ebrei » la commissione esprimeva la sua solidarietà con tutti i credenti ebrei i quali hanno riconosciuto nella sistematizzazione teologica del sionismo un pericolo che minaccia il cuore stesso della fede ebraica e si sforzano di fare ascoltare nel giudaismo la voce di altre correnti spirituali. Richiamandosi alla storia stessa del cristianesimo, l'appello riconosceva che i tentativi politici di confondere la « voce e volontà di Dio » con i trionfi politici erano stati delle gravi tentazioni per ciascuna Chiesa; dopo avere messo in rilievo le tragiche conseguenze di questa confusione, la commissione invitava ogni fratello ebreo ad interrogarsi sulla sistematizzazione « teocratica del sionismo ». Inoltre dopo la testimonianza dei grandi profeti dell'Antico Testamento, non vi può essere nel mondo vero rispetto per Dio fin tanto che la giustizia e i diritti degli uomini, soprattutto dei poveri, siano conculcati. Nessun vero credente può prendere oggi pretesto del disegno di Dio per legittimare dinanzi agli uomini una qualsiasi ingiustizia. L'attuale condotta dello stato israeliano, come di tutte le società fondate sull'ingiustizia, lo pone sotto il giudizo di Dio, conforme la dottrina dei grandi profeti d'Israele.*

*Questa testimonianza deve proclamare la nostra fedeltà a Cristo, il quale ci ha insegnato che ogni uomo è nostro fratello, particolarmente colui la cui dignità è violata, i cui diritti sono conculcati e che grida giustizia reclamando l'avvento della verità e della libertà. Questa obbedienza al Vangelo ci deve aiutare a sentire la nostra solidarietà con il grido di giustizia dei nostri fratelli palestinesi, impegnandoci tutti uniti insieme: cristiani, musulmani ed ebrei, al di là degli odi e dei pregiudizi storici, alla riconciliazione nella comunione al pane di giustizia.*

*Contemporaneamente alle sedute della commissione teologica di Aysle-*

*ford, si riuniva in Londra la commissione ecumenica dei diritti dell'uomo, che inviava il suo rapporto alla Conferenza mondiale dei cristiani per la Palestina. Nel rapporto si dichiarava che l'esistenza di un popolo palestinese non può essere contestata, poiché è sempre esistito come comunità nazionale organizzata sul territorio della Palestina, sino dai tempi più antichi, non ostante la dominazione straniera greca, romana, ottomanna, inglese. La Società delle nazioni, nel 1919, aveva riconosciuto l'indipendenza del popolo palestinese, nell'articolo 22 del suo patto, prevedendo durante un periodo di transizione il mandato britannico sino alla completa e definitiva indipendenza. Lo stato israeliano, creato nel 1948, ha tentato di tutto per disperdere questo popolo palestinese e di farlo sparire.*

*Benché i diritti del popolo palestinese siano stati per molto tempo ignorati o dimenticati, ed i palestinesi siano stati considerati esclusivamente come individui e non collettivamente come popolo, come individui « rifugiati », essi mai hanno cessato di reclamare i loro diritti in quanto « popolo palestinese ». Questi diritti imprescrittibili sono stati finalmente riconosciuti dalla comunità internazionale con la risoluzione numero 2535 dell'assemblea generale delle Nazioni Unite, il 10 dicembre 1969.*

*Ora, come tutte le nazioni, anche il popolo palestinese possiede il diritto all'autodecisione, come viene riconosciuto dalla carta delle Nazioni Unite e dalla dichiarazione universale dei diritti dell'uomo. Perciò egli ha il diritto di lottare per il ritorno alla sua terra, la Palestina, ed il diritto di scegliersi le istituzioni civili e politiche che crede meglio: diritto che gli è stato riconosciuto, dopo il 1948, da 22 risoluzioni dell'assemblea generale delle Nazioni Unite.*

*E' quindi indiscutibile che il popolo palestinese abbia il diritto di lottare per la liberazione della sua patria. Esercitando questo diritto, la resistenza palestinese e gli Stati che apportano il loro contributo ed aiuto agiscono, non soltanto in modo legittimo, ma, ancora nel quadro della legalità internazionale, come ha precisato l'assemblea generale delle Nazioni Unite, il 6 dicembre 1971. Questa risoluzione conferma « la legalità della lotta dei popoli per l'autodeterminazione e la liberazione dalla dominazione coloniale e straniera... specialmente quella del popolo palestinese, con tutti i mezzi, conforme alla carta delle Nazioni ».*

*La comunità internazionale ha enunciato in testi solenni i principi dei diritti dell'uomo e le libertà fondamentali per tutti, senza distinzione di razza, di lingua, o religione. Tuttavia il rispetto di questi diritti del popolo palestinese non può che parzialmente portare a delle soluzioni il problema palestinese; perché la causa vera e profonda di questo problema risiede nell'impossibilità in cui di fatto si trova il popolo palestinese di esercitare effettivamente i suoi diritti in quanto « popolo ». Soltanto quando tale riconoscimento sarà accettato, soprattutto dallo stato israeliano, che sistematicamente rifiuta di ammettere l'esistenza del popolo palestinese, allora soltanto potrà raggiungersi una pace giusta, durevole e conforme al diritto internazionale.*

*Sempre in Inghilterra, come sopra ho accennato, si riuniva dal 12 al 17 settembre 1972, al St. Augustine College in Canterbury, la conferenza mondiale dei cristiani per i diritti dei palestinesi. Già precedentemente soprattutto per l'impegno del settimanale cattolico parigino* Témoignage chrétien, *nel maggio 1970, la detta conferenza mondiale dei cristiani per la*

*Palestina fu riunita in Beirut (Libano). Anche questa volta essa espresse la sua profonda preoccupazione per la situazione di Gerusalemme, condannando le misure prese dal governo israeliano, in vista dell'annessione e della giudaizzazione della città occupata, nonostante le decisioni delle Nazioni Unite. La conferenza volle inoltre richiamare l'attenzione delle organizzazioni internazionali e religiose, sulle violazioni compiute dalle autorità israeliane dei diritti dell'uomo e del popolo palestinese, in Gerusalemme, tendenti a spopolare la città dai suoi abitanti arabi ed impedendo il ritorno dei palestinesi alle loro case. Inoltre invitava le stesse organizzazioni a dimostrare la stessa sensibilità e ad esprimersi con lo stesso vigore con il quale altre volte si sono espresse, per la difesa dei diritti dell'uomo, in altre parti del mondo. Chiedeva altresì che gli arabi, cristiani e musulmani, di Gerusalemme fossero sostenuti nella loro legittima resistenza alle pressioni esercitate dagli israeliani, per fare loro abbandonare la loro città; e che fossero pubblicamente condannate le espropriazioni e le distruzioni delle proprietà cristiane e musulmane a Gerusalemme e nella Palestina.*

*Si richiamava l'opinione mondiale e particolarmente le Chiese cristiane sui pericoli che minacciano l'eredità religiosa, culturale, sia cristiana che musulmana, di Gerusalemme; proponeva ai responsabili delle Chiese di esaminare se i pellegrinaggi e le visite in Terra Santa non dovessero essere sospesi, sino a che fosse stata resa giustizia al popolo palestinese e fossero state riparate le violazioni dei suoi diritti; o almeno detti pellegrinaggi dovessero essere organizzati in modo da familiarizzare i loro partecipanti alla vita delle Chiese cristiane orientali e sulla tragedia che minaccia la continuità delle comunità arabe, cristiana e musulmana, di Gerusalemme e della Palestina.*

*Ad Aysleford, a Londra e a Canterbury, nello scorso settembre i cristiani di ogni denominazione si sono impegnati per fare meglio conoscere al mondo cristiano ed occidentale i diritti conculcati del popolo palestinese.*

*E' doloroso constatare quanto vasta sia la diffusione dell'odio da ambo le parti, arabi e israeliani; quanto molti credano unicamente alla forza ed esaltino la violenza, alcuni sino al terrorismo, quale unico mezzo per il ristabilimento della giustizia e della pace.*

*La stampa italiana, anche quella cattolica, ha quasi completamente ignorato, sia la riunione della commissione teologica ecumenica di Aysleford, che quella della commissione ecumenica dei diritti dell'uomo di Londra e la conferenza mondiale dei cristiani per la Palestina. Quando ho cercato di inviare qualche mio articolo ai giornali italiani su questo tragico problema del popolo palestinese, mai è stato pubblicato.*

*Mi auguro che anche in Italia vi siano cristiani che vorranno impegnarsi nella ricerca di tutta la verità e proclamarla, senza timore, per la difesa dei legittimi diritti del popolo palestinese (che molti confondono con « gli arabi ») al fine di ottenere la pacificazione degli animi esasperati e sofferenti, per il raggiungimento della vera pace. Questo sarà tanto più presto ottenuto quanto più ci adopereremo a convincere gli uomini della verità di quegli assiomi che il papa Paolo VI aveva ricordato il 10 settembre 1972, all'indomani della strage di Monaco: « Senza equamine giustizia non si costruisce un vero equilibrio, una leale e stabile concordia fra le nazioni e fra le classi sociali; la vendetta non è rimedio, ma un male che tende a ripetersi e ad estendersi oltre misura: il terrorismo è indegno di*

*uomini civili e valorosi, colpisce innocenti e disgrega la fiducia nella convivenza pacifica; la guerra non è risolutiva ed oggi può divenire cronica e progressiva; la parola franca e saggia deve essere il metodo preferibile per trattare le vertenze fra gli uomini; l'equità, il compromesso, la generosità, il perdono reciproco, il rispetto all'onore altrui sono i mezzi migliori per risolverle ».*

[Giulio Basetti-Sani]

SACRO SIONISMO? — *Il comitato episcopale per le relazioni con il giudaismo, dipendente dalla conferenza episcopale francese, ha emanato il 16 aprile 1973 una dichiarazione sull'atteggiamento dei cristiani verso il giudaismo. La dichiarazione ha suscitato ampie reazioni critiche sul piano pastorale e sul piano politico, specie nei paesi arabi. L'ufficio stampa della Santa Sede ha precisato, su richiesta degli ambasciatori d'Egitto e del Libano, che l'atteggiamento della Santa Sede sulla questione palestinese rimaneva immutato. Tuttavia non sono gli aspetti politici come tali, ma quelli dottrinali che sono stati direttamente contestati.*

*Il problema dottrinale che sta alla base della dichiarazione è la teologia del giudaismo dopo Gesù Cristo: è possibile applicare al giudaismo, cioè agli ebrei non cristiani, le proprietà del popolo di Dio dell'Antico Testamento? In teologia cattolica sembra chiaro che si debba rispondere negativamente. Il nuovo popolo di Dio, composto di giudei e di gentili, è la Chiesa: ad essa, senza riserve, vanno le promesse dell'Antico Testamento, che in essa si compiono. L'antico popolo di Dio rimane tale solo nella Chiesa integrandosi al nuovo e unico popolo di Dio. L'ebreo non convertito non è più popolo di Dio, se non nel senso della destinazione universale del genere umano alla salvezza. La Lettera ai Romani ci dice che l'ebreo non convertito ha preso nella nuova economia il ruolo dei popoli pagani nell'antico: quello di attendere la salvezza solo dalla misericordia di Dio. Esso è divenuto un popolo come tutti gli altri: e la sua religione è formalmente costituita da una negazione, la negazione del fatto che Gesù è il Cristo. Il giudaismo contiene delle verità perché porta con sé le parole di Dio: ma in quanto corpo religioso è costituito proprio dalla negazione del compimento di tali parole in Gesù Cristo. Se un ebreo vuole essere di nuovo popolo di Dio, egli deve convertirsi alla unica Chiesa, la Chiesa cattolica fondata sulla comunione con Pietro. Questa è la posizione cattolica tradizionale, che ha una sua intelligibilità e coerenza, ed ha il suo fondamento nella Scrittura e nella Tradizione. La dichiarazione* Nostra aetate *del secondo concilio Vaticano per ciò che riguarda il giudaismo è rimasta in questo quadro. Dopo avere, infatti, ricordato le parole della Lettera ai Romani sulla conversione dell'Israele carnale, la dichiarazione aggiunge: « con i profeti e con lo stesso apostolo, la Chiesa attende il giorno che solo Dio conosce in cui tutti i popoli acclameranno il Signore*

*con una sola voce e "lo serviranno appoggiandosi spalla a spalla"* (Sofonian *III, 9) ». Israele viene perciò incluso nella vocazione universale di tutti i popoli al popolo di Dio come l'ultimo termine e, dunque, quello conclusivo. Si può dire che l'Israele carnale è ormai il « contrario » nella dialettica storica del popolo di Dio: è cioè divenuto l'ultimo dei popoli gentili partecipe non dell'economia della parola e della fede, ma dell'economia della misericordia. In questa chiave il concilio prende posizione, coerentemente, contro quella sacralizzazione a rovescio dell'Israele carnale e del giudaismo che è il presentarli come « rigettati da Dio » e « maledetti ». Il concilio laicizza, desacralizza la figura del giudaismo e dell'Israele carnale: include il primo tra le religioni non cristiane, il secondo nell'economia della salvezza universale di tutti i popoli.*

*E' all'interno di questa economia che si può parlare di un compito di Israele. Un compito profano d'Israele può essere riconosciuto da una teologia cristiana della storia ed assumere persino il ruolo di segno della maturazione dei tempi, di annuncio escatologico. Ma non può essere riconosciuto al giudaismo e all'Israele carnale un compito sacro. E' per questa via senza uscita che si è mossa la dichiarazione del 16 aprile. Al giudaismo e all'Israele carnale è riconosciuta una missione sacrale universale, la « santificazione del Nome ». Tale santificazione è « una delle dimensioni essenziali della preghiera sinagogale attraverso la quale il popolo ebreo, investito di una missione sacerdotale (Esodo XIX, 6), offre tutta l'azione umana a Dio e gli rende gloria. Questa vocazione fa della vita e della preghiera del popolo ebreo una benedizione per tutte le nazioni della terra ». Secondo i sei vescovi francesi firmatari della dichiarazione esistono dunque due popoli di Dio, il popolo ebreo e il popolo cristiano: ed esistono due alleanze. Non si dà dunque più una « nuova alleanza » in senso classico e proprio, sostitutiva perciò della prima, ma solo, al massimo, una* seconda *alleanza. I sei vescovi invitano infatti i pastori e i fedeli della Chiesa cattolica a ritenere che « il popolo ebreo, come popolo, è stato l'oggetto di una "alleanza eterna" senza la quale la Nuova Alleanza non avrebbe avuto nemmeno esistenza ».*

*L'Israele carnale e la Chiesa sono posti così su un piede di parità. Ambedue, afferma la dichiarazione del comitato episcopale, hanno una missione universale nei confronti delle nazioni; esse non sono perciò istituzioni complementari: « La permanenza della Chiesa e di Israele uno di fronte all'altra è il segno che il disegno di Dio non è ancora compiuto. Il popolo ebreo e il popolo cristiano sono in una situazione di contestazione reciproca o, come dice Paolo, in "gelosia" in vista dell'unità ». La citazione di Romani XI, 14 non fa certo al caso: Paolo parla di provocare la sua carne all'emulazione perché qualcuno dei giudei si converta e si salvi. La dichiarazione parla invece di una reciprocità e di una parità di ruolo salvifico: « Le parole di Gesù stesso e l'insegnamento di Paolo testimoniano del ruolo del popolo ebreo nel compimento dell'unità finale dell'umanità come unità d'Israele e delle nazioni. Così la ricerca che viene fatta oggi dal giudaismo della sua unità non può non avere parte al progetto divino di salvezza ». Il testo ci pare gravissimo. L'escatologia è ridotta a « unità finale dell'umanità »: la « nuova alleanza », la Chiesa, come unità è rinviata alla fine dei tempi. Vengono invocate a testimonianza di questa*

*tesi delle parole di Gesù e di Paolo che non vengono poi citate, mentre tutto il Nuovo Testamento dà testimonianza contro questa parificazione dell'antico e del nuovo popolo di Dio.*

*La negazione della novità della nuova legge rispetto all'antica e l'apologia dei farisei completano questa dichiarazione singolare. Singolare per il fatto che in questa parola di vescovi non è possibile riconoscere la dottrina cattolica sul giudaismo e sull'Israele carnale.*

*Chi impegna la dichiarazione della commissione? La conferma episcopale francese? i singoli vescovi? e in quale misura? Non si può dire che il documento sia pastorale: esso è dottrinale da capo a fondo. Esso pone un problema grave, su cui non è il caso di spendere troppe parole.*

*Non è perciò da meravigliarsi che una conferenza episcopale, quella dei vescovi algerini, abbia contraddetto questo documento, che ha suscitato reazioni negative in tutta la Chiesa.*

*Vi sono dei consensi anche più imbarazzanti: ad esempio, secondo il gran rabbino di Francia, con la dichiarazione dei vescovi la Chiesa rinuncia alla conversione individuale dei giudei.*

*Le conseguenze politiche sono ancora più gravi: viene, infatti, sacralizzato dalla dichiarazione dei sei vescovi francesi, non solo l'Israele carnale, ma, il sionismo. Non solo si parla della Palestina come della terra data da Dio a Israele ed ancora « sua »: ma si afferma che la ricerca che il giudaismo fa della sua unità ha un valore salvifico « non è estranea al piano divino di salvezza ». Se l'alleanza con Israele è ancora in atto, allora non si può negare l'appartenenza della Palestina a Israele: la terra promessa è infatti parte essenziale dell'antica alleanza. In queste circostanze, quale peso può esser dato alle numerose precisazioni affermanti che il documento non ha significato politico?*

*Dopo tanta lotta all'integrismo, proprio dalla Francia è venuto un altro esempio di « politique tirée de l'Ecriture Sainte »: ma a beneficio dell'Israele carnale e del sionismo.*

*E' cristiano desiderare amicizia tra la Chiesa e l'Israele carnale. Ma la via scelta dal comitato, in cui siedono vescovi autorevoli come l'arcivescovo di Marsiglia, Etchegarary, e il vescovo di Strasburgo, Elchinger, ha creato un motivo di divisione tra i cattolici, che non può giovare alla causa che vorrebbe servire.*

[Gianni Baget-Bozzo]

# SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

**E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizione del pubblico tutti i giorni dalle ore 9 alle 12,30. La consultazione dello schedario può anche avvenire in orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 562.588.**

ELENCO DELLE RIVISTE SCHEDATE:

American Ecclesiastical Review *(Washington)* - Analecta Bollandiana *(Bruxelles)* - Analecta Sacra Tarraconensia *(Barcelona)* - Angelicum *(Roma)* - Anglican Theological Review *(Evanston - Usa)* - Antonianum *(Roma)* - Apollinaris *(Roma)* - Aquinas *(Roma)* - Archivo Teologico Granadino *(Granada)* - Archivum Franciscanum Historicum *(Grottaferrata)* - Asprenas *(Napoli)* - Augustinianum *(Roma)* - Australasian Catholic Record *(Sydney)* - Benedictina *(Roma)* - Bibbia e Oriente *(Fossano)* - Bibel und Kirche *(Stuttgart)* - Bible et Vie Chrètienne *(Maredsous)* - Biblica *(Roma)* - Bulletin du Comité des Etudes *(Paris)* - Bulletin des Facultes Catholiques de Lyon *(Lyon)* - Bulletin de Littèrature Ecclésiastique *(Toulouse)* - Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale *(Louvain)* - Bulletin de Théologia Biblique *(Rome)* - Burgense *(Burgos)* - Cahiers des religions africaines *(Kinshasa)* - Carmelus *(Roma)* - Catholic Biblical Quarterly *(Weston)* - Christus *(Paris)* - Ciencia Tomista *(Salamanca)* - Ciudad de Dios *(Madrid)* - Civiltà Cattolica *(Roma)* - Contacts *(Paris)* - Clergy Review *(London)* - Communio *(Granada)* - Communio *(Milano)* - Compostellanum *(Santiago de Compostella)* - Concilium *(Brescia)* - Diakonia *(Brescia)* - Dialogo *(Brescia)* - Divinitas *(Roma)* - Divus Tomas *(Piacenza)* - Downside Review *(Oxford)* - Doctor Communis *(Roma)* - Ecumenical Review *(Geneve)* - Ekklesia *(Roma)* - Elencus Bibliographicus Biblicus *(Roma)* - Ephemerides Carmeliticae *(Roma)* - Ephemerides Liturgicae *(Roma)* - Ephemerides Mariologicae *(Madrid)* - Ephemerides Theologicae Lovanienses *(Louvain)* - Esprit *(Paris)* - Estudio Agustiano *(Valladolid)* - Estudios Ecclesiasticos *(Madrid)* - Estudios Franciscanos *(Barcelona)* - Estudios Lulianos *(Palma de Mallorca)* - Estudios Trinitarios *(Salamanca)* - Etudes Théologiques et Religieuses *(Montpellier)* - Euntes docete *(Roma)* - Evangelische Theologie *(München)* - Franziskanische Studien *(Werl)* - Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie *(Freiburg)* - Gregorianum *(Roma)* - Harvard Theological Review *(Cambridge)* - Irénikon *(Chevetogne)* - Irish Theological Quarterly *(Maynooth)* - Islam *(Berlin)* - Istina *(Paris)* - Itinéraires *(Paris)* - Itinerarium *(Lisboa)* - Kairos *(Salzburg)* - Kerigma und Dogma *(Göttingen)* - Journal of Biblical Literature *(Philadelphia)* - Journal of Ecumenical Studies *(Philadelphia)* - Journal of Religion *(Chicago)* - Journal of Religion in Africa *(Leiden)* - Journal of Theological Studies *(Oxford)* - Judaica *(Zürich)* - Ius Canonicum *(Pamplona)* - Laval Théologique et Philosophique

*(Québec)* - Liturgia *(Burgos)* - Lumen Vitae *(Bruxelles)* - Lumière et Vie *(Lyon)* - Maison-Dieu *(Paris)* - Manresa *(Madrid)* - Marianum *(Roma)* - Mélanges de Science Religieuse *(Lille)* - Melita Theologica *(Malta)* - Miscellanea Comillas *(Madrid)* - Muslim World *(Hartford)* - Monte Carmelo *(Burgos)* - Münchener Theologische Zeitschrift *(München)* - Naturaleza y Gracia *(Salamanca)* - Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie *(Berlin)* - New Testament Abstracts *(Cambridge)* - New Testament Studies *(London)* - Nouvelle Revue Théologique *(Louvain)* - Nova et Vetera *(Genève)* - Novum Testamentum *(Leiden)* - Numen *(Leiden)* - Orientalia Christiana Periodica *(Roma)* - Ostkirchliche Studien *(Würzburg)* - Pensée Catholique *(Paris)* - Pensée Orthodoxe *(Paris)* - Periodica de Re Morali Canonica Liturgica *(Roma)* - Phase *(Barcelona)* - Protestantesimo *(Roma)* - Rassegna di Teologia *(Milano)* - Recherches de Science Religieuse *(Paris)* - Regnum Dei *(Roma)* - Religioni Oggi *(Roma)* - Renovatio *(Genova)* - Revista Augustiniana de Espiritualidad *(Calahorra)* - Revista Española de Teologia *(Madrid)* - Revista de Espiritualidad *(Madrid)* - Revue Benedectine *(Maredsous)* - Revue Biblique *(Paris)* - Revue d'Ascétique et de Mystique *(Paris)* - Revue de Droit Canonique *(Strasbourg)* - Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses *(Strasbourg)* - Revue de Qumran *(Paris)* - Revue de Théologie et de Philosophie *(Lausanne)* - Revue de l'Histoire des Religions *(Paris)* - Religions Studies *(London)* - Revue des Etudes Augustiniennes *(Paris)* - Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques *(Paris)* - Revue d'Histoire Ecclesiastique *(Louvain)* - Revue des Sciences Religieuses *(Strasburg)* - Revue Théologique de Louvain *(Louvain)* - Revue Thomiste *(Toulose)* - Ricerche Religiose *(Piacenza)* - Rivista di Ascetica e Mistica *(Firenze)* - Rivista Biblica *(Brescia)* - Rivista del Clero Italiano *(Milano)* - Rivista Liturgica *(Torino)* - Rivista di Pedagogia e Scienze Religione *(Torino)* - Rivista di Storia della Chiesa in Italia *(Torino)* - Rivista di Storia e Letteratura Religiosa *(Firenze)* - Rivista di Teologia Morale *(Bologna)* - Rythmes du Monde *(Bruges)* - Sacra Doctrina *(Bologna)* - Salesianum *(Roma)* - Salmanticensis *(Salamanca)* - Sapienza *(Napoli)* - Science et Esprit *(Québec)* - Scottish Journal of Theology *(Edimburgh)* - Scriptorium Victoriense *(Vittoria)* - Scuola Cattolica *(Venegono)* - Seminarium *(Roma)* - Seminarios *(Salamanca)* - Spiritus *(Paris)* - Stromata *(San Miguel)* - Studi Medievali *(Spoleto)* - Studia Monastica *(Montserrat)* - Studia Patavina *(Padova)* - Studi Francescani *(Firenze)* - Studium *(Madrid)* - Teologia *(Buenos Aires)* - Teologia del Presente *(Torino)* - Teologia Espiritual *(Valencia)* - Testimonianze *(Firenze)* - Theological Studies *(Baltimore)* - Theologie und Philosophie *(Frankfurt)* - Theologische Literaturzeitung *(Berlin)* - Theologische Quartalschritt *(Tübingen)* - Theologische Revue *(Munster)* - Theologische Zeitschrift *(Basel)* - Thomist *(Baltimore)* - Traditio *(New York)* - Universidad Pontificia Bolivariana *(Medellìn)* - Verbum Caro *(Taizé)* - Verbum Domini *(Roma)* - Vers l'Unité Chretienne *(Paris)* - Vetera Christianorum *(Bari)* - Vetus Testamentum *(Leiden)* - Via Verità e Vita *(Roma)* - Vigiliae Christianae *(Amsterdam)* - Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft *(Berlin)* - Zeitschrift für Katholische Theologie *(Innsbruck)* - Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte *(Köln)* - Zeitschrift für Theologie und Kirche *(Tübingen)* - Zygon *(Chicago)*.

Altre pubblicazioni a carattere religioso, spirituale, filosofico, letterario e politico, che non vengono schedate, sono a disposizione per consultazione.

*

# Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

**« Crediamo che la rivista "Renovatio" risponda ad una funzione di stimolo per un confronto di idee e di opinioni formulate dalla teologia contemporanea nella sua forma più avanzata ».**

(da « L'Osservatore Romano »)

## ABBONAMENTI

| | |
|---|---|
| **Italia** | **L. 2.500** |
| **Estero** | **L. 3.200** |
| **Sostenitore** | **L. 10.000** |

**L'abbonamento si sottoscrive versando l'importo sul conto corrente postale n. 4/28489 intestato a** RENOVATIO.

**L'importo può essere anche rimesso con assegno bancario o in francobolli da inviare agli uffici della rivista.**

**L'abbonamento di chi ha già ricevuto quattro fascicoli è scaduto.**

Per ogni cambio di indirizzo si prega inviare lire 100 in francobolli

---

Per abbonamento dall'estero effettuare la rimessa a mezzo vaglia postale internazionale.

Les abonnés étrangers peuvent nous envoyer le montant de l'abonnement par mandat poste international.

Los señores suscriptores extranjeros pueden remitirnos el precio de la suscripción por giro postal internacional.

Zahlungen vom Ausland erbeten internationaler Postanweisung.

Foreign subscribers may subscribe by money-orders.

---

**UNA COPIA**

**Lire 800**

7

**« RENOVATIO » E' IN VENDITA NELLE SEGUENTI LIBRERIE:**

**ALESSANDRIA**
« Figlie di S. Paolo », p.zza Libertà 4

**ANCONA**
« Fogola », piazza Cavour 4-5

**BERGAMO**
« Figlie di S. Paolo », via S. Michele 1

**CHIAVARI**
« La Zafra », via Martiri della Liberazione, 36
« Figlie di S. Paolo », palazzo Arcivescovile

**FIRENZE**
« Il Parterre », viale don Minzoni 25c

**GENOVA**
« Arcivescovile », via T. Reggio 45r.
« Burloni », via Balbi 4
« Edicola cin. Orfeo », via XX Settembre - Ponte Monumentale
« Figlie di S. Paolo », via Buranello n. 224 r. (Samplerdarena)
« S. Paolo », piazza Matteotti 31 r.

**MASSA**
« Figlie di S. Paolo », via Bastione

**MILANO**
« Figlie di S. Paolo », piazza Duomo 20

**PADOVA**
« Progoriano », via Roma 13

**ROMA**
« Ancora », via Conciliazione 63
« Paoli Nuova », piazza Montecitorio 60
« S. Paolo », via della Conciliazione 13/20
« Salesiana », via Marsala 40

**SAVONA**
« Figlie S. Paolo », p.zza Vescovado 1

**TORINO**
« S. Paolo », via Consolata 1 b

**TRENTO**
« Artigianelli », via S. Cuore 35

**TREVISO**
« S. Paolo », piazza Duomo 2

**VENEZIA**
« Pio X », S. Marco 337 c

**VERONA**
« Salesiana », via Rigaste S. Zeno